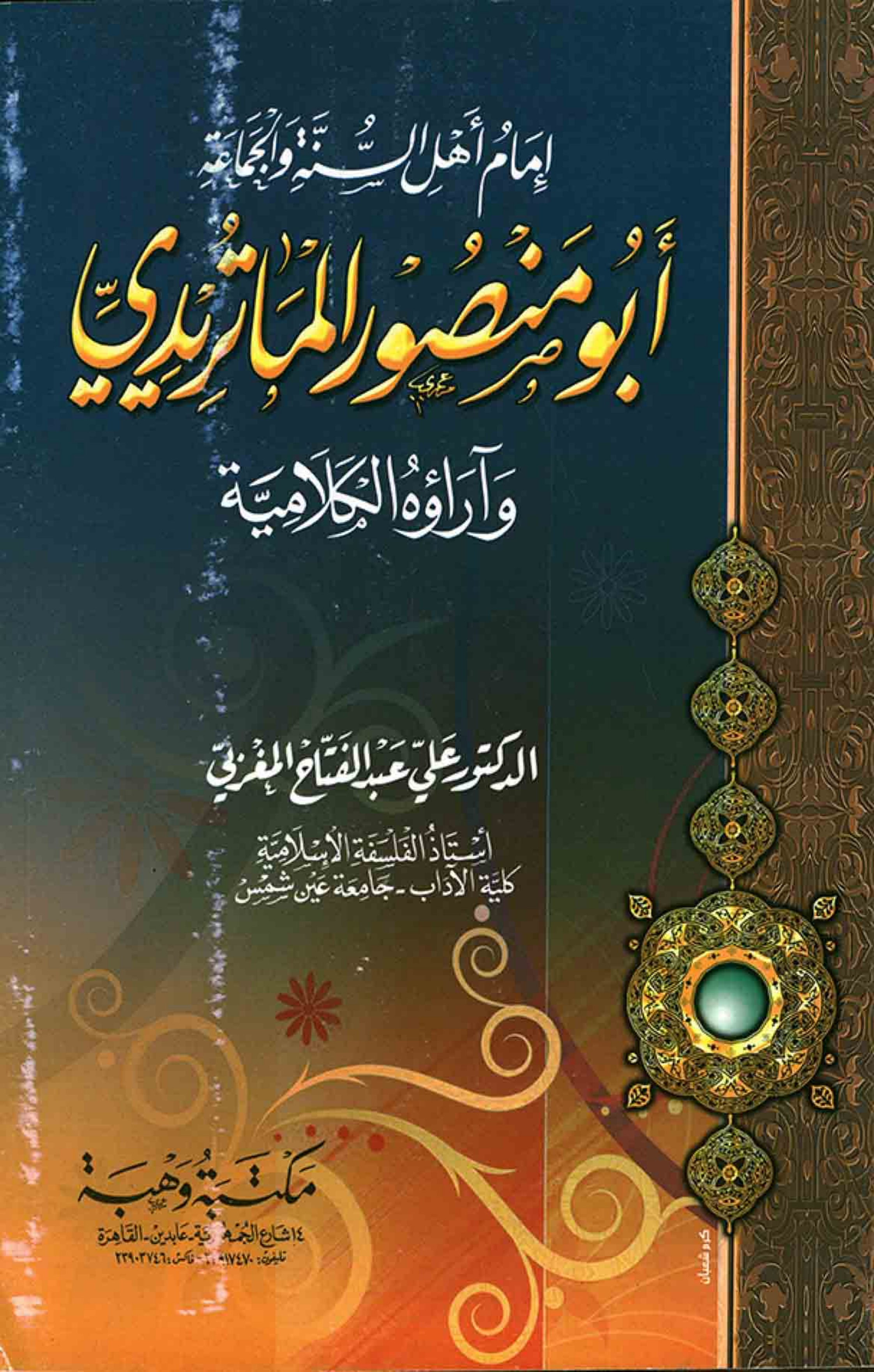

إمام أهل السنة والجماعة
أبو منصور الماتريدي
وآراؤه الكلامية
الدكتور علي عبد الفتاح المغربي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة عين شمس
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة

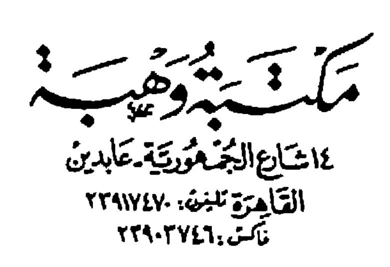
الدكتور علي عبد الفتاح المغربي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة عين شمس

إمام أهل السنة والجماعة

أبو منصور الماتريدي

وآراؤه الكلامية

رسالة دكتوراه بمرتبة الشرف الأولى
كلية الآداب - جامعة القاهرة



اسم الكتاب: إمام أهل السنة والجماعة
أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية
(رسالة دكتوراه)
اسم المؤلف: الدكتور علي عبد الفتاح المغربي
الطبعة الثانية
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
مكتبة وهبة: ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة.
٤٥٦ صفحة: ١٧ × ٢٤سم
رقم الإيداع: ١٨٤٦/ ٢٠٠٩
الترقيم الدولي I.S.B.N
977 - 225 - 243 - 0

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى الباحث في جد ومثابرة...

إلى من أوقف حياته على الفكر...

إلى أحد رواد التجديد في الفكر الفلسفي الإسلامي...

إلى الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي...

أهدى هذا الجهد العلمي المتواضع... تحية إعزاز وتقدير ووفاء..

دكتور

علي عبد الفتاح المغربي

ما فيه من أوجه القـصور وأضافوا إليه، وقام على عاتقهم انتـشار المذهب فى كافة أرجاء الدولة الإسلاميـة، كذلك نال الأشعرى والأشاعرة من بعـده حظاً كبيراً من العناية من كُتَّاب الطبقات والتراجم قديمًا، فذكرهم معظم المؤرخون وذكروا أقطاب المذهب، ونالوا أيضًا عـناية الباحثـين المعاصرين من مـسلمين ومـستشرقـين، أما الماتريدى فلم ينـل مثل هذه العـناية، فغـفل عن ذكـره مـعظم كُـتَّاب الطـبقـات والتراجم، وحتى أولئك الذين ذكروه من كتاب الطبـقات من الحنفية مروا عليه مر الكرام، وأيضًـا لم ينل الماتريدى عناية الباحـثين المعـاصرين، فلم تقـم أية دراسة مستقلة عن شخصيـة الماتريدى وآرائه -فيما نعلم- وقامت بعض الدراسات القليلة عن مذهـب الماتريدية، وأيضًا قـامت دراسة عن أحـد كبار أتـباعه هو أبو المـعين النسفى، ولقـد كان هذا دافعًا لنا إلى دراسـة الماتريدى ومذهبه، باعتـباره مؤسس مـذهب الماتريـدية التى تنتـسب إليـه، ونريد بذلك أن نلقى الـضـوء على آرائه الكلاميـة، التى تناولها من بعده أتباعـه بالشرح والتفصـيل دون أن يضيفوا إلـيها جديداً، بل كانوا مخلصين لآراء أستاذهم ومؤسس المذهب.

والماتريدى يعتبـر مؤسس علم الكلام السنى، أى الذى يقوم على نصرة عـقيدة أهل السنة عن طريق العـقل، وهو وإن كان مـعاصـراً للأشعرى الذى قـام بنفس المحاولة، إلا أنه لم يثبت وجود صلات بينهمـا، أو معرفة أحـدهما آراء الآخر. كذلك فإن طريقة الماتـريدى ومنهجه فى تلك المحاولة، مخالفـة فى بعض جوانبها عن منهج الأشـعرى، وقد كـان لها ما يـميزها عن طريقـة الأشعـرى، وإن كان الاتفاق بينهمـا كبيراً فى الهـدف وطريقة الوصول إليه، لذا كـان لابد من التعرف لآراء الماتريدى، وعدم الاكتفاء بمعرفة رأى الأشعرى كممثل لآراء أهل الـسنة.

ودراسة آراء الماتريدى تتـصل بدراسة التراث الفكـرى الدينى، أى الذى يختص بأمور العقـيدة وهذه قضية عامـة، لا تختص بزمان أو مكان، يتصل فيهـا الحاضر بالماضى بالمستقبل، وتزداد هذه الصلة وثوقا، لاتصـالـهـا بأمور العقيدة وهى أمور لا تختص بعصر دون عصر، ولا نقصد بهذه الدراسة أن نبعث المشكلات الكلامية من مرقدها، ولكن القصـد هو أخذ الصالح من هذه الأفكار، والمنهج القائم على

العقل والنقل، والتوسط بينهما، وهو ما قال به الماتريدى، ومشكلة العقل والنقل تثار فى كل زمان، ولقد كان للماتريدى منهجه فى ذلك ومحاولته فى التوسط بينهما، فلا ضير أن نفيد من محاولته ومنهجه فى ذلك، طالما ثبت صحة ذلك، أى أن هذه الدراسة لا تقتصر على فائدة الدراسة التاريخية للأفكار، بل تتعداها إلى محاولة الإفادة من الصالح عن هذه الأفكار.

منهج البحث

فى هذه الدراسة سوف نعرض لأراء الماتريدى الكلامية، ونعتمد فى ذلك على ما كتبه الماتريدى من مؤلفات صحيحة بالنسبة إليه، وهى كتاب التوحيد، وكتاب تأويلات أهل السنة، حيث عرض فيهما كل آرائه الكلامية، وكذلك الاستعانة بكتب الماتريدية من بعده.

فى عرضنا لأراء الماتريدى الكلامية سنحاول معرفة مصادر الأراء، ولقد تمثلت هذه المصادر فى مصدرين أساسيين، هما النقل والعقل، والذى حاول الماتريدى أن يتوسط بينهما، وسنقارن بين محاولة الماتريدى ومحاولة الأشعرى فى ذلك التوسط بين العقل والنقل، ودرجة ذلك التوسط عند كل منهما.

وسوف نقارن بين آراء الماتريدى وبين غيره من المفكرين، وسنجد أن بعض آراء الماتريدى يتفق فيها مع غيره من المتكلمين سواء الأشاعرة أم المعتزلة أم غيرهم من أصحاب الفرق الكلامية، كما أن بعض هذه الآراء تتفق مع آراء غيره من الفلاسفة الإسلاميين كأمثال الكندى السابق على الماتريدى وابن رشد اللاحق له، كذلك فإن بعض هذه الآراء تختلف عن غيره من المتكلمين أو الفلاسفة الإسلاميين، وبعض آرائه أيضًا مستقلة عن آراء غيره من المفكرين، ولقد أدى ذلك إلى معرفة هذه الآراء المختلفة، والتعرف إلى آراء الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، وذلك بالرجوع إلى مصادر كتبهم.

ولم تقتصر الموافقة أو المخالفة على المفكرين الإسلاميين، بل تعدى نطاق ذلك إلى الفكر اليونانى خاصة أرسطو الذى كان له أثر واضح فى الفكر الإسلامى

عـامـة. ففى بـعض الحالات عـرضنا لمدى الموافـقـة أو المخـالفـة لرأى الماتريدى وأرسطو، لكن هذه الحـالات كانت قليلة ومـحددة، حـيث إن الأثر الأرسطى فى علم الكلام حتى عهد الماتريدى كان محدودًا.

وفى عرضنا لآراء الماتريدى الكلامية، كنا نقوم أحيانًا بإيجاز تلك الآراء والتعبير عنها، وذلك لتناول الماتريدى بإسـهاب وتفصيل فى أكثـر من موضع لتلك الآراء، وأحيـانًا كنا نورد نص كلام الماتريـدى، وخاصة النصـوص المخطوطة، وذلك فى مواطن الاستشهاد على رأيه، وليكون فى ذكرها غنى لمن لم يتيسر له الاطلاع على هذه المخطوطات، وأحيانًا كنا نورد نصاً واحداً للاستشهاد برأيه ونشير إلى نصوص أخرى له مماثلة له، وذلك النص الذى نـورده يكون فيه الكفاية عن إيراد غـيره من النصوص.

وفى خلال عرضنا أوردنا نماذج لمناقشة الماتريدى لآراء الكعبى، كنموذج للجدل بين الماتريدى وخصومه ولمعرفة قوة جدله مع خصومه ومحاولته إبطال حججهم.

ولقد كان لآراء الماتريدى الذيوع والانتشار من خلال أتباع مذهبه، وكان لبعض هذه الآراء مؤيدون ومـرددون لها من خارج مدرسـته، لذا فلقد أشـرنا إلى أوجه الشبه بين بعض آراء الماتريدى وبين غيره ممن جاءوا بعده.

ولقد ظهر تأثر الماتريدى بالسـابقين عليه، خاصة الإمـام أبو حنيفة، الذى تابع الماتريدى مـعظم آرائه، لكن هـذا التأثر لا يـقلل من أهمـيـة الماتريدى وحظه من الابتكار، فالمفكر ليس مقطوع الصلة بفكر من سبقـه أو من أتى من بعده، فقضية التأثر والتـأثير وثيـقة الصلة بالمفكرين على مـدى العصور، كـذلك فإن بعض آراء المعتـزلة السابقـة على الماتريدى قد نجد لهـا صدى عنده، لكننا لا نسـتطيع القطع بذلك، لفقد كتب أوائل المعتزلة، ولقد أوردنا فى بعض المواقف آراء السابقين على الماتريدى لمعرفة مدى تأثره بها.

وظهر واضـحًا عند الماتريدى الجانب الـنقدى المتمـثل فى الرد على مخالفـيه، وظهر أيضًا تحامل الماتريدى فى بعض المواقف على مخالفيه، وإلزاماته لهم، وتلك كانت سمة المنهج الجدلى لدى المتكلمين على مختلف نزعاتهم.

ولم يقتصر الأمر على عرض آراء الماتريدى وبيان مصادرها والمقارنة بينها وبين آراء غيره وتأثره بمن سبق، بل تعدى ذلك، إلى الموقف من هذه الآراء، سواء بالموافقة لهذه الآراء أو نقدها فى بعض المواقف.

ولقد كان هذا البحث فى الأصل رسالة الدكتوراه التى تقدمت بها إلى كلية الآداب، جامعة القاهرة، ويطيب لى أن أتقدم بالشكر للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، الأستاذ الدكتور عاطف العراقى المشرف على البحث، والأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، والأستاذ الدكتور عفت الشرقاوى أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة عين شمس، على ملاحظاتهم العلمية القيمة المفيدة.

دكتور

على عبد الفتاح المغربى

الفصل الأول

حياة الماتريدى

- أولاً: اسمه ولقبه ونسبه.
- ثانياً: أحوال البيئة السياسية والفكرية وأحوال العصر.
- ثالثاً: شيوخ الماتريدى.
- رابعاً: الصلة بين أبى حنيفة والماتريدى.
- خامساً: مؤلفات الماتريدى.
- سادساً: ثقافة الماتريدى.
- سابعاً: سمات منهج الماتريدى.

أولاً: اسمه ولقبه ونسبه

اسمه: محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدى[1] وأصله من ماتريت أو ماتريد وهى محلة من سمرقند[2] واسم الماتريدى ينسب إليها، وأحيانًا تضاف النسبة إلى سمرقند فيقال أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى.

ولقد خلع عليه أصحابه ألقابًا كثيرة فيذكر الكفوى أنه قد سمى إمام الهدى وقدوة أهل السنة والاهتداء، رافع أعلام السنة والجماعة، قالع أضاليل الفتنة

---

(١) فيما يلى أهم المراجع المخطوطة والمطبوعة التى ذكرت ترجمة حياة الماتريدى ومؤلفاته:

- أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة، مخطوط ٢١٦، ٢١٧.
- التميمى. الطبقات السنية فى تراجم الحنفية جـ٢ مخطوط ٤٩١.
- الشرواتى: طبقات أصحاب الإمام الأعظم مخطوط ٢.
- الكفوى: اعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان مخطوط ١٣٠.
- طاش كبرى زاده: طبقات الحنفية مخطوط ٧٢.
- ابن قطلوبغا: تاج التراجم فى طبقات الحنفية جـ٢/ ١٣٠، ١٣١.
- أبو عذبة: الروضة البهية ٤.
- البغدادى: هدية العارفين أسماء المؤلفين والمصنفين المجلد الثانى ٣٦.
- البياضى: إشارات المرام ٢٣.
- الزبيدى: إتحاف السادة المتقين بشرح إسراء إحياء علوم الدين جـ ٢/ ٥.
- الزركلي: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء حـ ٢/ ٢٤٢.
- الكفوى: الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ٢٠٣، ٢٥٢.
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربى حـ ٤ الترجمة العربية ٤٢، ٤٣.
- سيزكين: تاريخ التراث العربى حـ ٤ الترجمة العربية ٣٧٨.
- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم حـ٢/ ١٥١، ١٥٢.
- عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين حـ ١١/ ٣٠٠.

Ency Glopoadia of Islam Vol III Art Al Maturidi

Ahirtory of Moslim Philosopy P 259-276

على ايوب

وأيضًا: رسالة دكتوراه، العقيدة الماتريدية

(٢) السمعانى الأنساب ٤٩٨.

والبدعة، الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدى إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين[1].

وهذه الألقاب تدل على مكانته العلمية بين أصحابه، ولقد ذكر التميمى أنه فاق الأقران وتجمل به الزمان وشاعت مؤلفاته وسارت مصنفاته، واتفق الموافق والمخالف على علو قدره وعظمة محله وطيب بشره، فإنه كان من كبار العلماء الأعلام، الذين بعلمهم يقتدى وبنورهم يهتدى، ولذلك كان يعرف عند الأئمة بإمام الهدى، وكان آية فى علم الكلام[2].

أما نسبه: فيذكر الزبيدى أنه يرجع إلى أبى أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى[3]، وهذه النسبة تشريف للماتريدى، وعلو قدر أسرته ونسبه، إذ أنها تنتهى إلى على أبى أيوب الأنصارى وهو الذى نزل عليه رسول الله ﷺ حين هاجر إلى المدينة[4]، ويرجح الدكتور على أيوب - هذه النسبة لأن أحد شيوخ الماتريدى وهو أبو نصر العياضى من نسل ابن عبادة الأنصارى - وكذلك ما جاء فى كتاب السمعانى من أن أم القاضى الإمام أبو الحسن على بن الحسن وهو من سلالة أيوب الأنصارى كانت بنت الإمام أبو منصور الماتريدى، ولا شك أن شرفاء العرب كانوا يراعون الكفاءة فى الزواج فى البلاد النائية[5].

ولا تمدنا المصادر بشىء عن أسرة الماتريدى ولا عن أحد من أسرته، سوى ما ذكره الدكتور خليف فى مقدمة تحقيق لكتاب التوحيد للماتريدى، من أن الأستاذ تريتون -يقول بأن مؤلف كتاب نقض المبتدعة عن السواد الأعظم على طريقة الإمام الأعظم أبو حنيفة هو أبو القاسم إسحاق بن محمد الماتريدى ٣٤٢هـ، وربما يكون شقيق الماتريدى، وأنه تتلمذ على يد الإمام الماتريدى فى الفقه والكلام، ولا يستبعد الدكتور خليف أن يكون قد تتلمذ على يد الماتريدى، لكنه

(١) الكفوى -أعلام الأخيار ١٣٠.

(٢) التميمى- الطبقات السنية جـ٢/ ٤١١.

(٣) الزبيدى- إتحاف السادة المتقين.

(٤) المقريزى- إمتاع الأسماع جـ١/ ٤٧.

(٥) د. على أيوب- العقيدة الماتريدية -رسالة دكتوراه ٢٥٠- السمعانى الأنساب ٤٩٨.

يستبعد أن يكون شقيق الماتريدى، ويرى أن المقصود هو القاضى أبو القاسم إسحاق ابن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى[1] وما ذهب إليه الدكتور خليف هو الأقرب إلى الصواب، إذ أن الاختلاف بين الاسمين واضح، ولأن المؤرخين لا يذكرون شيئًا من ذلك، وأيضًا ليس مجرد الاشتراك فى اسم الماتريدى يعنى أنه شقيقه، إذ أن النسبة ترجع إلى الموطن، فلقد عرف غير أبى منصور الماتريدى بتلك النسبة، مثل القاضى الماتريدى الحسين، والذى كان رفيقًا لأبى شجاع وإليه انتهت رئاسة أصحاب الإمام[2]، فلا مانع من إضافة نسبة الماتريدى إلى غير أبى منصور الماتريدى، وإن كان هو المشهور بهذه التسمية، لأن النسبة ترجع إلى الموطن ولا ترجع إلى اسم الأسرة.

وهناك اسم ما تريدى آخر، قد يكون له صلة بأبى منصور الماتريدى، هو إسماعيل أبو منصور الماتريدى، وقد نسب إليه شرح الفقه الأبسط لأبى حنيفة، ولقد وجدت أثناء إعداد هذا البحث مخطوطا باسم إسماعيل أبو منصور الماتريدى باسم رسالة أصول الإيمان ورسالة فرى أهل الضلال ومقالاتهم بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ١٩٤٩٥ ، ولم أستطع أن أهتد إلى ترجمة إسماعيل أبو منصور الماتريدى، ولا يستبعد أن يكون من أسرة الماتريدى وذلك لاشتراكه معه فى اسم أبو المنصور الماتريدى، وعلى كل فلم تذكر المصادر شيئًا عن أسرة الماتريدى.

ولم تذكر المصادر شيئًا عن تاريخ مولد الماتريدى، وإن كان يرجح أنه ولد فى عهد المتوكل ٢٣٢-٢٤٧هـ، وذلك لأن تاريخ وفاة اثنين من أساتذة الماتريدى، وهما محمد بن مقاتل الرازى كان سنة ٢٤٨هـ، ونصير بن يحيى البلخى كان سنة ٢٦٨هـ[3]، وعلى هذا يكون الماتريدى مولودًا فى وقت يسمح بتلقيه العلم على يد هؤلاء، وكذلك من أقران الماتريدى من مات سنة ٢٦٨هـ وهو محمد بن مسلم ابن عبد الله بن المغيرة بن عمرو الأزدى[4].

---

(١) د. فتح الله خليف - مقدمة تحقيق كتاب التوحيد للماتريدى.

(٢) أبو الوفا القرشى -الجواهر المضية جـ٢/ ٣٤٤.

(٣) د. على أيوب -العقيدة الماتريدية- رسالة دكتوراه ٢٥٢، التميمى الطبقات السنية جـ٢/ ٥٦٠.

(٤) أبو الوفا القرشى -الجواهر المضية، جـ٢/ ٣٣، التميمى- الطبقات السنية جـ٢/ ٤٠٣.

واتفقت المراجع على تاريخ وفاة الماتريدى ٣٣٣هـ، ودفنه فى سمرقند فيما عدا طاش كبرى زاده ذكر أنه مات سنة ٣٣٣ وقيل ٣٣٦هـ[١] ولكن المشهور هو ما أجمع عليه أصحاب الطبقات وهو ٣٣٣هـ.

ثانياً: أحوال البيئة السياسية والفكرية وأحوال العصر

عاش الماتريدى فى سمرقند، وتقع حياته فيما بين النصف الأخير من القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع الهجرى، وأول من دخل سمرقند وفتحها هو سعيد بن عثمان، عندما ولى خراسان من جهة معاوية سنة ٥٥هـ وعبر النهر ونزل على سمرقند محاصراً لها، وتركها، وفى سنة ٨٧هـ عبر قتيبة بن مسلم النهر وغزا بخارا والشاس ونزل على سمرقند، وهى غزوته الأولى، ثم غزا ما وراء النهر عدة غزوات فى سبع سنين[٢].

وقد تولى ملك سمرقند آل سامان، وهم من قرية بنواحى سمرقند يقال لها سامان، وهم من أحسن الملوك سيرة ونظراً وإجلالا للعلم وأهله، وقد حكمت هذه الأسرة السامانية خراسان وبلاد ما وراء النهر من ٢٦١-٣٨٩هـ. وكان رئيسهم أسد بن سامان، خلف من بعده أربعة أبناء كلهم كانوا فى خدمة المأمون وحكامه فى هذه البلاد[٣].

ويصف المقدسى سمرقند، فيذكر أنها قصبة الصفد ومصر الأقليم وبلد سرى جليل عتيق، وماء غزير بنهر عميق، وخيل ورجال ومال، ويصف أهلها بأنهم أهل جماعة وسنة، ومعروف وصدق وحزم وهمة، وأنهم أهل جلد، وصدورهم سليمة، وقلوبهم فارغة، لم تقتسمها الأهواء، ولم تتوزعها النِّحَل[٤]، وهذا الوصف يعنى أن المجتمع يغلب عليه الناحية العملية، فهم أهل حرفة وتجارة،

---

(١) طاش كبرى زاده، طبقات الحنفية ٧٢.

(٢) ابن الأثير الكامل، جـ٤/ ٢٣٤-٢٣٦، ياقوت الحموى، معجم البلدان المجلد الثالث ١٣٥.

(٣) المقدسى -أحسن التقاسيم ٣٣٨، ٣٣٩، زمباور معجم الأنساب الترجمة العربية جـ٤/ ٣٠٦-٣٠٨، احمد أمين، ظهر الإسلام جـ٢/ ٢٥٩.

(٤) المقدسى -أحسن التقاسيم ٢٨٧-٢٩٣.

ولا يميلون إلى الجدل فى المسائل الاعتقادية، وهم كذلك أهل جهاد، لما اشتهر عنهم من الشوكة وشدة البأس، فهم كما يقول -آدم متز- أكبر أهل الإسلام نصيبًا فى التضحية وأعظمهم حظًا فى الجهاد[1].

ومع هذا لم تخلو بلاد ما وراء النهر ومن بينها سمرقند، من تيارات فكرية مختلفة منها ما ينتسب إلى الإسلام، ومنها ما هو غير إسلامى، فمذهب المعتزلة كان معروفًا ومنتشرًا، وردود الماتريدى على أقطاب مذهب الاعتزال كثيرة من أمثال النظام وابن شبيب وجعفر بن حرب والكعبى -كذلك ظهر مذهب التجسيم، فظهر محمد بن كرام السجستانى زعيم الطائفة الكرامية بعد المائتين من الهجرة[2]، وقد كان للماتريدى ردود على الكرامية، أيضًا كان له ردود على القرامطة، الذين ظهر مذهبهم على يد حمدان الأشعث المعروف بقرمط فى سنة أربع وستين ومائتين[3]، كذلك ظهر جهم بن صفوان زعيم الجهمية، والذى عاش فترة فى سمرقند ونسب إليها، وقد نقد الماتريدى قول الجهمية بالجبر، ولقد كان من معاصرى الماتريدى من الصوفية وقريب من موطنه، الحسين بن منصور الحلاج[4] -ومعرفة الماتريدى لهذه الآراء ورده عليها وموقفه منها، يعنى أن هذه الآراء كانت منتشرة ومعروفة فى بيئته.

ولقد انتشرت آراء فرق غير إسلامية فى تلك البلاد، وكان لها أتباع، فيذكر ابن النديم، أن المنانية، كان منهم بسمرقند نحو خمسمائة رجل واشتهر أمرهم، وأن الرئاسة قد انتقلت إلى سمرقند وصاروا يعقدونها بها بعد أن كانت تعقد فى بابل، وظهر أصحاب ابن ديصان بخراسان، وظهر كثير من المرقيونية الذين يتسترون بالنصرانية بخراسان، كذلك انتشرت السمفية فى بلاد ما وراء النهر[6]

---

(١) آدم متز -الحضارة الإسلامية، الترجمة العربية جـ٢/ ٧٧.

(٢) الرازى -اعتقادات المسلمين والمشركين ٦٧- المقريزى، الخطط والآثار جـ٢/ ٣٥٧.

(٣) المقريزى -الخطط والآثار جـ٢/ ٣٥٧.

(٤) العسكرى الأوائل ٢٩٥.

(٥) ابن النديم -الفهرست ٢٦٩، ٢٧٠.

(٦) ابن النديم الفهرست ٤٧٢-٤٧٥-٤٨٤.

كذلك كان هنـاك أعداد كبيرة من اليـهود والنصارى فى بلاد ما وراء النـهر، فلقد ذكر آدم متز أنه كلمـا تقدمنا شرقًا زاد عـدد اليهود، فكان منهم بسـمرقند ثلاثون ألفًا(١)، ولقد عرف الماتريدى آراء هذه الفرق مما يـدل على انتشارها وأن لها بعض الأتباع فى عصره وبيئته، ويعتبر كـتابه التوحيد من أقدم المراجع التى فيها ذكر آراء هذه الفرق بالتفصيل والردود عليها.

ولا شك أن هذه الأحوال السياسية والفكرية التى كانت سائدة فى بيئة الماتريدى كانت مـرتبطة بالأحوال السيـاسية والعلـمية السـائدة فى الدولة الإسلاميـة. فلقد شهـدت الدولة الإسلامـية فى النصف الثـانى من القرن الـثالث والرابع الهـجرى انقسـامات سيـاسية خطـيرة، أدت إلى تعدد مناطق النفـوذ، فالأندلس يحكمـها الأمويون، وبلاد المـغرب الأدارسة، والحـمدانيـون فى الموصول وحلب، ومـصر والشام يحكمهـا الطولونيون والأخشيدون، والعراق يحكمـه الأتراك باسم الخليفة العبـاسى، وفارس تتقـسمها دول مخـتلفة، الدلفيـة فى كردستان والصـفارية فى فارس، والسامانية فى فارس وما وراء النهر، والزيادية فى جرجان، والحسنوية فى كردستان، والبويهية فى جنوب فارس، والغزنوية بأفغانستان والهند(٢) ولقد ساعد على هذا الانقسام ضعف الخليفة العـباسى فى بغداد، وظهور عنصر الأتراك تارة، وتارة أخرى ظهور عنصر الفرس، وكلاهـما ازداد نفوذهما على الأمراء وأخضعوهم لأمرهم وقـتلوا بعضـهم، وأصـبح شأن الخليـفة مظهر ولا عـمل، ولقب ولا أمر ولا نهى(٣).

أما عن الحالة العلمية، فلقد كانت أنضج منهـا فى العصر الذى قبله، فقد أخذ علماء هذا العصـر ما نقله المترجمون قـبلهم فشرحوه وهضـموه وأخذوا النظريات المبعثرة فرتبوها. وأرثوا ثروة من قبلهم فى كل فرع من فروع العلم فاستغلوها(٤). وكان نـتيجة لذلك نهضـة علمية كبـيرة وتعدد مراكـز العلم فى كل أرجاء المملكة

(١) آدم متز الحضارة الإسلامية جـ١/ ٥٠.

(٢) أحمد أمين ظهر الإسلام جـ١/ ٦١.

(٣) المسعودى مروج الذهب جـ٢/ ٣٤٩-٣٩٣- أحمد أمين ظهر الإسلام ط ٥٠.

(٤) أحمد أمين ظهر الإسلام ط ٩٧.

الإسلامية، حتى إنه يمكن القول بأن هذه الفترة كانت بمثابة العصر الذهبى للعلوم الإسلامية، فلقد مر علم الكلام الإسلامى فى أهم أدوار حياته، وهو دور التحرر من الفقه، وكانت علوم الصوفية الدينية أهم العلوم وأكثرها نجاحًا، فقد كانت هى الحركة العلمية التى ضمت أعظم القوى الدينية فى ذلك العهد، وزاد الإقبال على دراسة القرآن والحديث[1].

والذى يهمنا فى تلك الحركة الفكرية، هو انحسار تيار المعتزلة على يد المتوكل على الله جعفر ٢٣٢هـ الذى أظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة، واستقدم المحدثين إلى سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية[2] ولقد ساعد هذا على ظهور فريق يناصر أهل السنة، فظهر الماتريدى والأشعرى والطحاوى، ليناصروا موقف أهل السنة، عن طريق العقل، وظهر موقف التوسط بين العقل والنقل، إذ أن قبل هذا كان أهل السنة يعتمدون فقط على النقل.

ثالثًا: شيوخ الماتريدى

تذكر المصادر أنه تخرج على الإمام أبى نصر العياضى، وتذكر أيضًا أنه زامله وتفقها معًا على أبى بكر محمد الجوزجانى عن أبى سليمان الجوزجانى عن محمد عن أبى حنيفة[3]، ومن أساتذته الإمامين نصير بن يحيى ومحمد بن مقاتل الرازى[4].

وإذا نظرنا إلى المكانة العلمية لهؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم الماتريدى، فإننا نجد أنهم قد احتلوا مكانة بارزة بين أعلام الفقه الحنفى، وبين علماء زمانهم، فأما أبو نصر العياضى، فهو ينتسب إلى الأنصارى الذى ينتسب إليه الماتريدى كما ذكر الزبيدى، وهو من أهل العلم والجهاد، ولم يكن يضاهيه لعلمه وورعه وجلادته

(١) آدم متز الحضارة الإسلامية جـ١/ ٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) السيوطى تاريخ الخلفاء ٣٢٠.

(٣) الكفوى أعلام الأخيار ١٣٠.

(٤) البياضى إشارات المرام ٢٣.

وشهـامتـه، إلى أن استـشهـد خلف أربعين رجـلا من أصحـابه كانوا مـن أقران الماتريدى، وله ولدان فقيهان فاضـلان، أبو بكر محمد وأبو أحمد[1] وأما أبو بكر أحمد الجـوزجانى فهو تلمـيذ أبى سليمان الجوزجـانى، وكان فى أنواع العلوم فى الذروة العـالية، له كـتاب الفـروق والتمـييز والـتوبة وغيـرها[2]، وأبو سليـمان الجـوزجـانى أخـذ الـفقه عن مـحمد ،وكتب مسائل الأصـول والأمالى وأخذ عنه ابن سلمه ونصـير بن يحيى ونصـير بن يحيى تفقـه على أبى سليمان الجـوزجانى وذكر أبو الوفـا القرشى أنه مـات سنة ٢٦٨هـ وذكر التـميـمى أنه مات ٢٦٧[3]، ومحمد بن مقاتل الرازى هو قاضى الرى، وروى عن أبى مطيع، وقال الذهبى أنه حدث عن وكيع وطبـقته[4]، وقد تفـقه أبو بكر الجوزجـانى وأبو نصر العـياضى ونصير بن يحـيى على بن أبى سليمان الجوزجانى وهـو على الإمامين أبى يوسف ومحمد بن الحسـن، وتفقه محـمد بن مقاتل ونصيـر بن يحيى على الإمامين أبى مطيع الحكم بن عبـد الله البلخى، وأبى مقاتل حفص بن مسـلم السمرقندى، وأخـذ محمـد بن مقاتل أيضًـا عن محـمد بن الحسـن، وأربعـتهم عن الإمام أبي حنيفه[5].

وهكذا تنتهى نسبـة أساتذة الماتريدى إلى الإمام أبى حنيفة، فهـو قد تخرج فى مدرسة أبى حنيفه وعلى يد أعلام المذهب الحنفى، ولقد كان الماتريدى يتبع المذهب الحنفى فى الفقه، وبلغ شأنا عظيمًا بين فـقهاء المذهب وأعلامه، ولقد كانت هناك صلات قوية تربط بين أبى حنيفه والماتريدى، فما هى هذه الصلة وحقيقتها؟

رابعًا: الصلة بين أبى حنيفة والماتريدى

عرفنا فيمـا سبق أن الماتريدى تخرج فى مدرسة أبى حنيفـة وعلى يد أعلامها، وتابع آراء أبا حنيفة الفقهية، ولقد كان لأبى حنيفة آراء كلامية، فهل كان الماتريدى كـما يقـول البيـاضى، ليس بمبـتكر لطريقة، بل هـو مفـصل لمذهب أبى حنيفـة

(١) أبو الوفا القرشى الجواهر المضية جـ ١/ ٣٦- الكفوى أعلام الأخيار ١١٦.
(٢) الكفوى أعلام الأخيار ١٩٧.
(٣) أبو الوفا القرشى: الجواهر المضية جـ٢/ ٢٠٠ التميمى الطبقات السنية جـ٢/ ٥٦٠.
(٤) أبو الوفا القرشى: الجواهر المضية جـ١/ ١٣٤.
(٥) الزبيدى: إتحاف السادة المتقين جـ٢/ ٥.

وأصحابه، ولكى نتبين هذه الصلة فى جانبها الكلامى، علينا أن نشير بإيجاز إلى مجهود أبى حنيفة فى علم الكلام وموقفه من علم الكلام.

لقد روى عن أبى حنيفة فى علم الكلام موقفان، الأول: أنه عندما أخذ فى العلم نظر فى علم الكلام، وبلغ فيه مبلغا يشار إليه بالأصابع، وأعطى فيه جدلاً، فمضى عليه زمن به يخاصم وعنه يناضل، حتى دخل البصرة لأن أكثر الفرق بها، وأخذ ينازع تلك الفرق، لأنه كان يعد علم الكلام أرفع العلوم وأفضلها لكونه فى أصول الدين[١].

ولقد ترك أبو حنيفة بعض الرسائل فى علم الكلام، وهى الفقه الأكبر. والفقه الأبسط، والعالم والمتعلم، ورسالته إلى أبى مسلم البتى، والوصية، وهى رسائل صغيرة، وخلاصة ما اشتمل عليه الفقه الأكبر، بيان أهل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه، وذكر عدة قضايا كلامية من غير إيراد أدلة تفصيلية، وفى الفقه الأبسط كان جواب أبو حنيفة لأسئلة تلميذه أبى مطيع وفيه بعض الأدلة لبعض القضايا الكلامية، فى عدة مواضع، ورسالته إلى عثمان البتى أراد بها نفى الإرجاء عن نفسه، ورسالة الوصية تقع فى سطور ذكر فيها بعض القضايا الكلامية فبين مذهبه فى الإيمان، وأشار إلى عدة قضايا كلامية لم يذكر فيها أصل السنة[٢].

وعلى هذا يمكن القول بأن إنتاج أبى حنيفة الكلامى، كان قليلاً، ولم يزد على أن يكون أول محاولة لتأسيس علم الكلام السنى، أى الذى يقوم على نصرة عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية.

أما الموقف الثانى، فهو يتمثل فى انصراف الإمام أبو حنيفة عن الكلام، وانشغاله بالفقه الذى ذاع صيته فيه واشتهر به، ولقد ذكر عنه أنه نهى عن الخوض فى علم الكلام والاشتغال به، وأنه ذكر أن الصحابة والتابعين لم يكونوا يشتغلوا

---

(١) الهيثمى المكى: الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم ٢٧ والبياضى إشارات الحرام ١٩.

(٢) عناية الله: بلاغ أبو حنيفة المتكلم ٨٠٥، ١٠٩/١١٢/١٢١/٢٣ وكذلك أصل هذه الرسائل لأبى حنيفة وهى مطبوعة وحققها الشيخ زاهد الكوثرى، وايضًا ما كتبه فينسك من تحليل لهذه المؤلفات وقدم دراسة مستفيضة عنها فى كتابه: The Muslim Greed,182-247.

بعلم الكلام، مع أنهم عليه أقدر وبه أعرف، بل نهوا عنه أشد النهى، ولم يخوضوا إلا فى الشرائع وأبواب الفقه وتعليم الناس، وروى الخطيب وغيره، أن أبا حنيفة لما أراد الاشتغال بالعلم تصور غايات العلوم، فرأى أن غاية الكلام قليلة[1]، وكذلك ورد أيضًا أن أبا حنيفة نهى ابنه حماد عن الاشتغال بعلم الكلام[2]، وهذا يعنى أن الخوض فى المسائل الكلامية لم يكن محببًا عنده بل كان منهياً عنه.

أيضًا قد ظهرت آراء فرق جديدة من بعد أبى حنيفة لم يكن له ردود عليها، كالكرامية والباطنية، وبعض المعتزلة كالكعبى، الذى خصه الماتريدى بالكثير من النقد لآرائه، ثم هناك بعض المسائل التى لم تعالج من قبل الماتريدى، مثل المعرفة، كذلك لم يكن هناك فى أيام أبى حنيفة بحث تفصيلى فى الصفات وإثبات التوحيد، واستخدام العقل فى ذلك، ولم يكن علم الكلام قد اكتمل بعد، كذلك لم يكن علم الكلام من قبل الماتريدى مقبولاً عند أهل السنة، بل كان مكروهًا ومنهياً عنه، فمثلاً موقف أئمة الفقه الأربعة، مالك وأبو حنيفة والشافعى وابن حنبل مشهور فى النهى عن الكلام والخوض فيه[3].

وكل هذا يشير إلى أن الماتريدى لم يكن مجرد شارح ومفصل لطريقة أبى حنيفة، بل كان مبتكرًا له منهجه ومذهبه الخاص به، وإذا كان الجانب الفقهى من المذهب الحنفى يرجع إلى أبى حنيفة، فإن الجانب الكلامى فى المذهب الحنفى يرجع إلى الماتريدى، ولا يقلل ذلك من أهمية الصلة بين أبى حنيفة والماتريدى، فإن الصلة بينهما مؤكدة، ولقد كان الماتريدى أعرف الناس بآراء أبى حنيفة وإلمامه بها، حتى إن أبا المعين النسفى يجعله حجة فيما يروى عن أبى حنيفة، لأنه أعرف أتباعه بمذهبه، واستعان ببعض ردود أبو حنيفة على المخالفين، وخلاصة القول أنه إذا كان لأبى حنيفة فضل أول محاولة لإقامة مذهب كلامى على اعتقاد أهل

(١) الهيثمى المكى: الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم ٢٧، ٢٨.

(٢) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ٢/ ١٥٣، ١٥٤.

(٣) طاش كبرى زاده مفتاح السعادة جـ٢/ ١٥٤-١٥٧.

السنة، فإن للماتريدى فضل إقامة مذهب متكامل أيده بالحجة والبرهان للتعبير عن اعتقاد أهل السنة.

خامساً: مؤلفات الماتريدى

١- كتب في الفقه وأصوله: وهما كتاب الجدل، وكتاب مآخذ الشرائع، ولهذين الكتابين أهميتهما ومكانتهما فى أصول الفقه بين أتباع المذهب الحنفى فيذكر الإمام علاء الدين الحنفى فى ميزان الأصول، أن تصانيف أصحابنا قسمان، قسم وقع فى غاية الإحكام والإتقان، لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل مآخذ الشرائع وكتاب الجدل للماتريدى ونحوهما، وقسم وقع فى نهاية التحقيق والمعانى وحسن الترتيب، ويذكر الإمام علاء الدين أنه قد هجر القسم الأول لقصور الهمم والتوانى واشتهر القسم الآخر[1]، وهذا يشير إلى قيمة تلك المؤلفات فى أصول الفقه التى صنفها الماتريدى، وإن كان أصحابه من بعده، لم يتوسعوا فيها لقصور همتهم، ولكن لم يقع لنا شيء من هذين المؤلفين.

٢- كتب فى علم الكلام: ذكرت المصادر كتبًا للماتريدى فى علم الكلام هى: التوحيد، كتاب المقالات، كتاب الرد على القرامطة، كتاب بيان وهم المعتزلة، كتاب رد الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلى، كتاب رد أوائل الأدلة للكعبى، كتاب رد وعيد الفساق للكعبى، كتاب رد تهذيب الجدل للكعبى، وكتاب رد الإمامة لبعض الروافض، ولقد زاد بروكلمان كتاب الأصول فى قائمة كتب الماتريدى، وذكر أنه لمؤلف مجهول، وذكر أن كتاب التوحيد والمقالات هما كتاب واحد، ولكنه أشار فى الهامش إلى أنهما كتابان مستقلان فى فهارس قطلوبغا والمرتضى[2].

ولم يحفظ لنا الزمن من هذه الكتب سوى كتاب التوحيد وكتاب المقالات، وكتاب التوحيد، صحيح النسبة إلى الماتريدى، وذكرته كل المراجع قديمًا وحديثًا، وهناك نسخة مخطوطة منه فى كمبردج تحت رقم ٣٦٥١ أشار إليها الأستاذ

---

(١) ملا كاتب جلبى كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ط أولى دار سعادت ١١٣، ١١٤.

(٢) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى جـ٤/ ٤٢، ٤٣.

براون[1]، ولقد حقق الدكتور خليف كتاب التوحيد عن هذه النسخة، ويقع النص فى المخطوط فى ٢٠٦ ورقة من الحجم المتوسط، وعدد السطور فى كل صفحة ٢١ سطرًا، وهذه النسخة مصورة وموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٣٣٨ توحيد، ويذكر الدكتور خليف أن النسخة ليست قديمة النسخ، فعلى الجانب الأيمن من الورقة الأولى التى تحمل العنوان، نقرأ الحمد لله من نعم المولى الفقير إليه سبحانه بجهد الأمين الحنفى الشامى، وذلك فى نصف شعبان سنة ١٣٥٠هـ[2].

لكن يبدو أن هناك نسخة أخرى مخطوطة فى كمبردج، أقدم من تلك النسخة، إذ أن الأستاذ براون قد عاد وعرف بالمخطوط ووصفه باقتضاب بعد سنوات من كتابه الأول، وذكر أنه يرجع إلى القرن السابع بالتحديد على أقل تقدير[3].

وكتاب التوحيد صعب تناوله، فيه كثير من العبارات الغامضة والمعانى المبهمة والألفاظ المغلقة، وهو من أقدم المراجع الكلامية التى فيها ذكر آراء مختلف الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة ونقدها، وأيضًا آراء الفرق غير الإسلامية ونقدها.

وكتاب المقالات، ذكر الدكتور على أيوب أن منه نسخة بمكتبة كبرولو باستنبول رقم ٨٥٦، ونسخة ناقصة منه بمكتبة إيمينينول باستنبول رقم ٥٢[4].

٣- تأويل القرآن الكريم: له كتاب ذكره أصحاب الطبقات باسم تأويلات القرآن، وذكره صاحب كشف الظنون باسم تأويلات أهل السنة[5]، وهو كما يقول صاحب الجواهر المضيئة وغيره، كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شىء من تصانيف من سبقه فى ذلك الفن[6]، ومن حسن الحظ أن قد حفظ لنا الزمن ذلك الكتاب الضخم. وهو لا يزال مخطوطًا لم يخرج إلى النور سوى جزء منه يسير جدًا[7].

---

(١) Browne. Ahond jist of the Mohmmadan Msnsaseripks P.398.

(٢) د. فتح الله خليف مقدمة تحقيق كتاب التوحيد للماتريدى ٥٧.

(٣) Browne:Ampplenentary hand list of the Mnhammadan Manuscriptis P.167.

(٤) د. على أيوب: العقيدة الماتريدية «رسالة دكتوراه مخطوطة ٢٧٣».

(٥) ملا كاتب جلبى: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون جـ١/ ٢٥٣.

(٦) أبو الوفا القرشى: الجواهر المضيئة جـ٢/ ١٣٠، ١٣١ التميمى الطبقات السنية جـ٢/ ٤٩١.

(٧) انظر د. إبراهيم عوضين وآخرين: تفسير الماتريدى المسمى تأويلات أهل السنة. تناول هذا الجزء حوالى مائة وأربعون آية من سورة البقرة.

ونلقى نظرة على نسخ ذلك المخطوط، فهناك نسخة منه مصورة عن نسخة كوبريللى موجودة فى دار الكتب المصرية تحت رقم ٨٧٣ تفسير وهى التى اعتمدنا عليها فى البحث، وتقع فى ثلاثة أجزاء، الجزء الأول يقع فى ستة مجلدات ويبلغ عدد صفحاته ١١٣٦ صفحة، وهو يبدأ من سورة الفاتحة وينتهى بسورة الإسراء، والجزء الثانى يقع فى ثلاثة مجلدات ويبلغ عدد صفحاته ٤٩٨ صفحة ويبدأ بسورة الأعراف وينتهى بسورة الرعد، والجزء الثالث يقع فى مجلد واحد. وغير مرقم الصفحات، وقمنا بترقيمه ويقع فى ٥١٢ صفحة. ويلاحظ أن الجزء الثانى مكرر ومن نسخة أخرى، ولقد قمنا بمراجعة هذا الجزء على ما يقابله من الجزء الأول. فوجدنا اختلافًا فى الجزء الثانى عن الأول، ففيه زيادة فى العبارات وصياغتها، لكن لا شك فى نسبتها إلى الماتريدى، وأن الزيادة فى العبارة تكون لاختلاف الناسخ، ومن وضع الناسخ لشرح المعنى، لكن المعنى واحد. ولقد قابلناهما على كتاب التوحيد للماتريدى فوجدنا التطابق فى المعنى وفى صياغة العبارة أحيانًا.

أيضًا مما يبين أن الجزء الثانى مأخوذ عن نسخة أخرى، أن الخط فيهما مختلف، وعدد الأسطر فى الصفحة ففى الجزء الأول يبلغ عدد الأسطر ٢٧ سطرًا بينما فى الجزء الثانى ٣٢ سطرًا، كذلك الخط أوضح فى الجزء الثانى عن الأول، والجزء الثانى لم يكتب عليه شىء بينما كتب على الجزء الأول اسم المؤلف، فلقد ذكر عبارة «النصف الأول من تأويلات أبى منصور الماتريدى».

ويلاحظ أن الجزء الثالث مخطوط وليس مصورًا، وقد أضيف إلى نسخة كوبريللى المصورة، ويبدأ من سورة المنافقون إلى آخر القرآن، وهو غير مرقم الصفحات، وهو أيضًا من نسخة أخرى، إذ أن الاختلاف واضح، إذ أنه مخطوط بينما نسخة كوبريللى مصورة. كذلك الاختلاف فى الخط بينهما واضح، كذلك فإن مسطرة هذا الجزء مختلفة.

وعن هذه النسخ الثلاث يوجد نسخة مصورة بالميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية، الجزء الأول تحت رقم ٦٥ تفسير، والثانى تحت رقم ٦٦ تفسير، والثالث تحت رقم ٦٧ تفسير.

ولقد ذكر فى فهرس معهد المخطوطات العربية، أن كتابة الجزء الأول ترجع إلى القرن التاسع، والجزء الثانى فى سنة ٨١٨هـ والثالث فى ٥٨٠هـ.

ولقد اعتمدنا على هذه النسخ الثلاث فى البحث.

ويوجد فى دار الكتب نسخة أخرى تحت رقم ٦٥ قوله، وهى محفوظة بدار الكتب تحت رقم ٢٧٣٠٦ب وتقع فى ثلاثة مجلدات وعدد صفحاتها ٦٥٦ صفحة مكتوبة بخط مصطفى بن محمد بن أحمد سنة ١١٦٥هـ.

وهذه النسخ الموجودة بدار الكتب المصرية تعرف باسم تأويلات أهل السنة أما النسخ الأخرى التى فى بعض مكتبات تركيا والهند وبرلين تحمل اسم تأويلات القرآن، كما يتضح من بيان بروكلمان[1]. ولقد ذكر الدكتور على أيوب أنه قام بمقارنة نسخ من كتاب التأويلات، وهى نسخة دار الكتب ونسخة مكتبة مشهيد على باستنبول، ونسخة مكتبة خدابخش فى الهند، واتضح أن نسخة دار الكتب وعلى باشا كتاب واحد، نسختا من أصل واحد، ولم يختلفا إلا فى الاسم. وقد ذكر أصحاب الطبقات هذا الكتاب باسم تأويلات القرآن. وعدوه من مؤلفات الماتريدى، فالكتاب واحد، لكنه معروف باسمين، أما نسخة الهند فى الواقع شرح للكتاب المسمى تأويلات القرآن أو تأويلات أهل السنة للماتريدى، وأن الشارح هو الإمام علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندى ويبدو لنا أن هذا الكتاب هو الجزء الأول من الكتاب الذى ذكره صاحب كشف الظنون باسم تأويلات الماتريدية فى بيان أصل أهل السنة وأصول التوحيد وصرح أنه فى ثمانية مجلدات، وأن الشيخ علاء الدين محمد بن أحمد هو الذى جمعه[2]، وعلى هذا فإن نسبة كتاب تأويلات أهل السنة أو تأويلات القرآن إلى أبى منصور الماتريدى نسبة صحيحة لا شك فيها، ولقد سبق الإشارة إلى أننا قمنا بمطابقة نسخة التأويلات على كتاب التوحيد للماتريدى، ووجدنا تطابقهما فى المعنى وفى العبارة أحيانًا، مما يدل على نسبة كتاب تأويلات أهل السنة للماتريدى، إلا أن كتاب تأويلات أهل السنة أيسر وأوضح من كتاب التوحيد.

---

(١) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى جـ٤/ ٤٢.

(٢) د. على أيوب. العقيدة الماتريدية؛ رسالة دكتوراه مخطوطة ٢٦٥.

ولكتاب أهل السنة قيمة علمية وأهمية كبرى، إذ أنه يمثل أول محاولة من جانب علماء أهل السنة لتأويل القرآن الكريم، وتفسيره عن طريق العقل والنقل كما يبدو فيه واضحًا الأثر الكلامى؛ وتعرضه لمعظم المسائل الكلامية، ومحاولة الماتريدى فى صبغة التفسير بالمسائل الكلامية أسبق من محاولة الرازى فى ذلك.

وفى كتاب أهل السنة؛ نستطيع أن نتلمس منهج الماتريدى فى التأويل والتفسير، ويمتاز ذلك المنهج بالوضوح، فهو يذكر الآية ويشرحها فى أيسر وأقصر عبارة، ثم هو يهتم بإبراز المعنى والمضمون، ولا يفرق فى تلك التفصيلات والتفريعات التى لا طائل تحتها، ولا سبيل إلى القطع فيها؛ ويبدو عنده الالتزام بالنصوص فى التفسير، فهو يفسر القرآن بالقرآن أو بالسنة أو بالمأثور، ويبدو اهتمامه بالمسائل الكلامية أثناء تأويله للآيات، ومع هذه القيمة الكبرى لكتاب تأويلات أهل السنة، فلم يذكر السيوطى اسم الماتريدى بين طبقات المفسرين.

٤- كتب فى موضوعات أخرى: ذكر فؤاد سيزكين أن للماتريدى رسالة فيما لا يجوز الوقف فيه فى القرآن الكريم[١]؛ ولم نجد أحدًا يذكر هذه الرسالة للماتريدى غيره، ولقد وجدنا هذه الرسالة وهى صغيرة الحجم محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٤ قراءات وتقع فى خمس صفحات، وهى تتعلق فى بيان المواضع التى لا يجوز الوقف عليها فى قراءة القرآن، وفيما لو تعمد الواقف عليها كفر، ولو وقف ساهيًا فسدت صلاته، وهى اثنين وخمسين موضعًا فى القرآن، ولا نستبعد أن تكون هذه الرسالة للماتريدى، لاهتمام الماتريدى بالقرآن وتأويله وأحكامه.

ولقد ذكر له بروكلمان كتاب مقتطفات فى الوعظ[٢]، إلا أنه لم يذكره أحد غيره ولم نجد له أى اسم فى كتب الماتريدى التى أوردها أصحاب الطبقات كما أننا لم نعثر عليه.

---

(١) فؤاد سيزكين: تاريخ التراث العربى جـ٤/ ٣٧٨ الترجمة العربية.

(٢) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى جـ٤/ ٤٣ الترجمة العربية.

٥- كتب منسوبة للماتريدى: لقد نسب للماتريدى كتاب شرح الفقه الأكبر، وهو مطبوع فى حيدر آباد ١٣٦٥هـ، ولقد ذكر فينسك أنه قد راجع بعض النسخ المخطوطة لهذا الشرح فلم يجد فيها التصريح بنسبته إلى الماتريدى، ولعل السبب فى نسبته إلى الماتريدى هو وقوع بعض أقواله فى هذا الشرح مراراً، وظاهر من عبارات الشرح أنه صار به ينتمى إلى مدرسة الماتريدى، فهو ليس من عمل الماتريدى نفسه، بل من عمل أحد أتباعه، وأيد مونتجمرى هذا القول، لأن تكوين المذهب الأشعرى، لم يتم إلا بعد الجيل الذى تلى وفاة الأشعرى، والكتاب فيه ذكر للخلاف مع آراء الأشعرية[١]، والواقع أن وجود اسم الأشعرية فى الكتاب يعتبر سبباً كافياً أن هذا الكتاب ليس من عمل الماتريدى.

وينسب إلى الماتريدى كتاب العقيدة، ولو ذكر الدكتور على أيوب أنها لا توجد منفردة بل توجد ضمن شرح للسبكى، وذكر أنها لم يذكرها أصحاب الطبقات. أما الشرح فلقد ذكره صاحب كشف الظنون وبروكلمان، وأورد أن السبكى يشك فى نسبتها للماتريدى، لأن رأى الماتريدى كما يقول السبكى موافق لرأى الأشاعرة فى الاستثناء فى الإيمان، مع أن الذى ذكره صاحب العقيدة يخالف رأى الأشعرى[٢].

والواقع أن الرسالة توجد منفردة وليس كما ذكر الدكتور على أيوب أنها لا توجد منفردة، إذ أن منها نسخة بدار الكتب المصرية مخطوطة تحت رقم ١٤٧ تيمور عقائد، وليس بهذه النسخة شرح للسبكى أو غيره، وعلى كل فإن كنا نوافق على عدم نسبتها للماتريدى، لكننا لا نوافق على ما ذكره السبكى من أن رأى الماتريدى موافق للأشعرية فى الاستثناء فى الإيمان، والسبب الذى قيل فى عدم نسبة شرح الفقه الأكبر للماتريدى، هو الذى يمكن أن نقوله فى نسبة العقيدة، إذ هى تتعرض للخلاف بين الأشعرية والماتريدية، وورد فيها ذكر ذلك كثيراً.

---

(١) Wensinck. The Mnslim Creed P.122-123

.Montgomery: Frrewill P.8

وذهب إلى هذا الشيخ الكوثرى فى مقدمة تحقيقه العالم والمتعلم، وأبو زهرة فى كتابه عن ابى حنيفة.

(٢) د. على أيوب: العقيدة الماتريدية. رسالة دكتوراه مخطوطة - ٢٦٠.

ولقد نسب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى الماتريدى كتاب شرح الأمانة للأشعرى ولم يذكر هذا الكتاب أحد غيره ولم يذكر المصدر الذى أخذ عنه[1] وهذه النسبة غير صحيحة لافتقارها إلى السند، كذلك لم نر أحدًا قد نسب هذا الكتاب إلى الماتريدى سواء بين كتاب الطبقات أو المحدثين، وذلك فيما أمكن لنا الاطلاع على كتبهم. كذلك لم يرد أن كتاب الإبانة للأشعرى قد وصل إلى بلاد ما وراء النهر فى عصر الماتريدى.

سادساً: ثقافة الماتريدى

يمكننا التعرف على ثقافة الماتريدى عن طريق أنواع العلوم التى حصلها، وعن طريق الكتب التى ألفها، فلقد تلقى الماتريدى تعليمه على أيدى أعلام المذهب الحنفى، وتلقى علوم الفقه والأصول والعقيدة على أيدى أولئك الأعلام ثم اضطلع بمهمة التثقيب والتدريس والتأليف، وكتبه التى تركها تبين لنا مدى عمق ثقافته وإلمامه بشتى صنوف المعرفة فى زمانه، وأنه قد جمع بين استيعابه للعلوم الشرعية والحكمة، ونلقى نظرة سريعة على هذه المؤلفات التى توضح لنا أبعاد ثقافته وإلمامه بعلوم عصره.

فمؤلف الماتريدى فى أصول الفقه يشير إلى المناحى الشرعية والعقلية فى ثقافته إذ أن علم أصول الفقه يتناول أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، ولعلم أصول الفقه صلة قوية بعلم الكلام الذى يستمد منه بعض قواعده؛ فاستمداده من الكلام فمن جهة توقف العلم يكون أدلة الأحكام شرعًا على معرفة الله تعالى وصفاته، وذلك لا يتحقق فى غير علم الكلام، ولأن بعض مبادئه مأخوذة منه، من حيث إن الكلام فى أدلة الفقه مما يحوج إلى معرفة الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم والظن بطريق النظر؛ فكل ذلك مما يتسلم من صاحب علم الكلام تسليمًا[2] وهذا يشير إلى ضرورة الثقافة العقلية لمن يؤلف فى هذا العلم، علاوة على معرفته الكاملة بعلوم اللغة والعلوم الشرعية.

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٨٩.

(٢) الآمدى: منتهى السول فى علم الأصول ٣، ٤.

ولقد كان كتاب التوحيد خير دليل على تلك الثقافة العقلية الواسعة التى حازها الماتريدى؛ والتى تتجلى فى إقامته الأدلة على صحة الاعتقاد، وإبطال حجج الخصم بسلاحه العقلى، كذلك يشير هذا الكتاب إلى معرفة الماتريدى بآراء الفرق الأخرى المخالفة لاعتقاد أهل السنة، سواء كانت منتسبة للإسلام، أو فرق غير إسلامية، ولقد كانت له ردود على هؤلاء جميعًا، مما يشير إلى سعة معرفته وعمق فكره ومهارته فى الجدل وإفحام الخصم، ولا يتيسر ذلك إلا لمن بلغ مرتبة عالية فى العلوم العقلية ومعرفة أساليبها واستخدامها.

وتتجلى ثقافة الماتريدى الواسعة فى مؤلفه تأويلات أهل السنة، فهو يشير إلى ثقافته فى علوم الدين واللغة والعقل، لأن ذلك المضطلع بهذه المهمة لابد له من إعداد علمى كبير، ولابد أنه قد حاز على قسط كبير من فروع هذه العلوم، ويوضح لنا الزمخشرى صفات من يسلك ذلك الطريق فيقول: «فلا يسلك هذا الطريق إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعانى وعلم البيان، وتمهل فى ارتيادهما آونة، وتعب فى التنقير عنهما أزمنة، وبعثه على تتبع مظانهما همة فى معرفة لطائف حجة الله؛ وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بخط جامعًا بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات طويل المراجعات، قد رجع زمانا ورجع إليه؛ ورد ورد عليه؛ فارسا فى علم الإعراب، مقدما فى حملة الكتاب، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل العزيمة وقادها، يقظان النفس؛ متصرفا ذا دربة بأساليب النظم والنثر؛ قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم ويوصف[1].

ولقد حاز الماتريدى على كل ما ذكره الزمخشرى فمؤلفه فى التأويل لا يضاهيه مؤلف فى هذا الفن كما ذكر أصحاب الطبقات، وخلاصة القول أن الماتريدى قد حاز على العلوم المالية والحكمية، وبلغ فيهما شأنا عظيمًا، وهو كما يقول أبو المعين النسفى «أن ما اجتمع عنده من أنواع العلوم الملية والحكمية؛ لن يجتمع فى العادات الجارية فى كثير من المبرزين المحصلين»[2].

(١) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل جـ١/ ١٥.
(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة. مخطوط ٢١٧.

سابعًا: سمات منهج الماتريدى

١- **التوسط بين العقل والنقل**: السمة الأساسية لمنهج الماتريدى هى التوسط بين العقل والنقل، فلقد رأى الماتريدى خطأ الوقوف عند حد النقل أو المغالاة فى جانب العقل، ورأى أن الموقف العدل هو التوسط بينهما، وذكر أن دواعى استحسان ذلك الموقف الوسط هو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]. والوسط فى ذلك له دعامته من الدين، وهو خير تعبير عن روح الدين الإسلامى الذى تدعو تعاليمه إلى الأخذ بالوسط فى كل الأمور، كذلك كانت روح الوسط هى التعبير السائد فى الفكر الإسلامى فى مختلف مجالاته، فنرى الماتريدية والأشاعرة وسط بين السلف والمعتزلة، والشافعى وسط بين مالك وأبو حنيفة، وحاول الفلاسفة الإسلاميون التوسط والتوفيق بين الدين والفلسفة.

وليس موقف الوسط كما يظن أنه مجرد توفيق بين الآراء وأنه يخلو من الابتكار، وذلك لأن موقف الوسط يتطلب معرفة كاملة لأحكام النقل وأحكام العقل، فلا بد من معرفة كاملة بالكتاب والسنة، والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، والأخبار وشروطها، وتلك أحكام النقل، ولابد أيضًا من معرفة أحكام العقل والنظر والتأويل والاجتهاد وإقامة الأدلة والبراهين، على نحو ما سنعرف عند عرض منهج النظر فى فصل المعرفة، فهو موقف يتطلب فهم كامل لجانب النقل وجانب العقل، ثم الوصول إلى رأى يحفظ للنقل قداسته وللعقل مكانته.

وموقف الوسط موقف نظرى اعتبارى، وليس موقفًا حسابيًا دقيقًا، لذا فهو موقف صعب، لابد فيه من الميل إلى جانب دون جانب آخر. ومع ذلك فسوف نرى كيف أن الماتريدى كان أكثر توفيقًا فى تحقيق موقف الوسط أكثر من الأشعرى الذى سلك منهج الوسط بين العقل والنقل.

٢- **استقلال الفكر**: وهو يعنى عدم التعصب لمذهب أو رأى معين، بل يجب البحث عن الحقيقة، وعدم المتابعة لفكر معين حتى وإن اصطدم مع الحقيقة، وموقف الوسط يتيح استقلال الفكر. فليس فيه وقوف فى جانب دون آخر. وليس فيه تعصب أو مغالاة تصد السبيل عن الوصول إلى الحقيقة، وهذا الاستقلال يضمن للفكر حريته وموضوعيته ونزاهته.

٣- **النظرة الكلية للأشياء:** امتاز فكر الماتردى بنظرته الشاملة الكلية، وربط الجزئيات بالكليات، ورد المسائل المتفرعة إلى أصولها التى تجمعها، وهذا هو النظر الفلسفى الذى لا يقف عند الجزئى، ولا يفرق فى المسائل الفرعية بل يردها إلى الحقيقة التى تجمعها، ويوضح ذلك عنايته بأصول الفقه وتأليفه فيه، وهو علم يقوم على ربط المسائل الفرعية الفقهية بأصول وأحكام فقهية عامة. واشتغاله بهذا العلم دليل على نوعية فكره الفلسفى المنطقى.

٤- **الربط بين الفكر والعمل:** ليس المهم عند الماتريدى هو أن تتزاحم أفكارنا وتكثر حصيلتها فى الذهن، وأن نحلق فى سماء التجريد، وأن نؤمن بنزعات إطلاقية، وأن نتشدق بجدل لفظى عقيم، لكن المهم هو أن نوائم بين أفكارنا وعملنا، بحيث أن تقود أفكارنا عملنا وتهديه، ففى أكثر المواقف يرفض الدخول فى تفصيلات لا طائل تحتها، ويذكر فى صراحة أنه ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة.

٥- **الاهتمام بالمعنى والمضمون:** كان نتيجة لربط الفكر بالعمل عند الماتريدى، اهتمامه بالمعنى والمضمون فلا يقف عند حد الشكل، بل ينفذ إلى عمق الجوهر، ويلتمس المعنى وراء الشكل أو اللفظ، والمهم هو إبراز المعنى والكشف عن مضمون وإدراك مراميه وتحقيقه، ولقد وضح ذلك عند تناوله لبعض التعريفات، فهو مثلا لا يحفل كثيراً بتعريفات معينة للجسم، بل المهم هو إدراك معناه ونفى تحقيق ذلك المعنى فى حق الله تعالى، وغير ذلك مما سنعرض له.

٦- **السمة النقدية:** يمثل النقد جانبًا كبيراً عند الماتريدى ولقد قام الجانب النقدى لآراء الخصم عنده على عرض هذه الآراء وتحليلها وردها إلى أصولها والبحث عن علة الخطأ فيها، ولقد سلك فى ذلك المنهج الجدلى، وتجد لديه ما يشبه الحوار السقراطى القائم على التهكم والتوليد.

ويصف لنا أبو المعين النسفى طريقة الماتريدى فى جداله مع خصومه، بأنه يبدو كالمساهل الملقى زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته فى محل النزاع والجدال[1].

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٢٨.

الفصل الثانى

المعرفة

- تمهيد.
- أولاً: معنى العلم والمعرفة عند الماتريدى.
- ثانيًا: أهل العلم بالكلى وبحقائق الأشياء أم بالجزئى وظواهر الأشياء؟
- ثالثًا: العلم والظن.
- رابعًا: أقسام المعرفة.
- خامسًا: المعرفة موضوعية أم ذاتية.
- سادسًا: طرق المعرفة.
- سابعًا: المعرفة الدينية وضرورة الاجتهاد فى مسائل الدين.
- ثامنًا: مناهج النظر عند الماتريدى.
- تاسعًا: أسباب قصور المعرفة.
- عاشرًا: المصدر الأرسطى والإسلامى فى نظرية المعرفة عند الماتريدى.

تمهيد

نجد لدى علماء الكلام اهتمامًا بالبحث فى المعرفة، ومن أوائل المتكلمين الذين تحدثوا فى المعرفة بطريقة علمية منظمة «أبو منصور الماتريدى» الذى استهل كتابه «التوحيد» فى الحديث عن المعرفة. وأيضًا فى كتابه «تأويلات أهل السنة».

ومن قبل الماتريدى لم تصل إلينا سوى شذرات متفرقة خاصة بنوع واحد من المعرفة، هو المعرفة الخبرية، ولكنها لا تكون أساسًا لنظرية متكاملة، ولقد ذكر «صاحب الأوائل» أن واصل بن عطاء ١٢٠ هو أول من علم الناس كيفية مجىء الأخبار وصحتها وفسادها[١].

والماتريدى أسبق من «الباقلانى» ٤٠٣هـ. الذى يعتبره «ماكدونالد» كانط المسلمين[٢] وكذلك أسبق من «عبد القاهر البغدادى» ١٢٩هـ الذى افتتح كتابه «أصول الدين» بفصل عن العلم.

وسنعرض فيما يلى لملامح نظرية المعرفة عند الماتريدى.

أولا: معنى العلم والمعرفة عند الماتريدى

لا نجد عند الماتريدى تفرقة بين العلم والمعرفة، فهما اسمان لمعنى واحد. والمعرفة بالنسبة للعلم، تنزل منزلة التصديق من الإرادة ويعرف الماتريدى العلم بأنه «صفة يتحلى بها المذكور لمن قامت هى به»[٣].

ولقد حاول «البياضى» أن يشرح هذا التعريف شرحًا وافيًا، فقال «أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن. وعدل عن الشىء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل، فيشمل إدراك الحواس، وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب. واعتقاد المقلد المصيب، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل. فلذا قيل إنه أحسن التفاسير[٤].

---

(١) أبو هلال العسكرى: الأوائل ٢٩٨.

(٢) Mackdoriald The Development of Moslim Theokhgy P207.

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٧.

(٤) البياضى: إشارات المرام ٢٩.

والبياضى بهذا الشرح يجعل تعريف الماتريدى تعريفًا جامعًا مانعًا بلغة المناطقة. ويريد أن يخلص التعريف من كافة الاعتراضات التى سبق أن وجهت إلى بعض التعريفات للعلم. فلقد سبق للباقلانى أن أورد اعتراضات على القول بأن العلم معرفة الشىء على ما هو به، لأن المعدوم معلوم وليس بشىء ولا موجود، وبذا يخرج العلم بما ليس بشىء من المعلومات المعدومة عن أن يكون علما[(١)]. والماتريدى قال بالمذكور ولم يقل بالشىء فعلى ذلك لا محل لمثل هذا الاعتراض على تعريف الماتريدى.

كذلك يخلو تعريف الماتريدى للعلم، من ذلك الدور الظاهر فى تعريف الأشعرى للعلم، كما ذكره الإيجى فى المواقف بأنه «هو الذى يوجب كون من قام به عالـمًا، أو هو الذى يوجب لمن قام به اسم العلم ومؤدى العبارتين واحد، وفيه دور ظاهر»[(٢)].

ويخلو تعريف الماتريدى من الاعتراضات التى وجهت إلى «الكعبى» من المعتزلة، لقوله بأن العلم اعتقاد الشىء على ما هو به. كذلك ما زاده أبو هاشم الجبائى على هذا التعريف فإن العلم اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس إليه، ويبطل هذه التعريفات اعتقاد العامى بحدوث العالم ليس علما، لأن العلم المحدث لابد أن يكون ضروريًا كالعلم الثابت بالحواس والبديهية والاستدلال، وليس مع العامى استدلال، كذلك لا يخلصه من هذا الاعتراض سكون النفس إلى هذا الاعتقاد. لأن العامى ساكن النفس إلى هذا الاعتقاد مطمئن إليه[(٣)].

ويلاحظ على تعريف الماتريدى، أن العلم يتضمن متعلق هو «المذكور» أى المعلوم، وهو نسبة إضافية، بها يكون العالم عالـمًا بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم. وهذا التعريف يخالف تعريف الحكماء للعلم بأنه الوجود الذهنى، وبأنه حصول صورة الشىء كليا أو جزئيا موجودًا أو معدوما فى العقل، وهذا

---

(١) الباقلانى: التمهيد ٥.

(٢) الإيجى: المواقف ١٩، ايضا الجوينى: الإرشاد ١٢، ١٣، وايضا الآمدى: أبكار الافتكار ٣.

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٢.

أى ما ذكروه يتناول الظن والجهل المركب والتقليد، بل الشك والوهم[١]. والماتريدى يخالفهم. لأن تعريفه لا يدخل الظن أو الشك أو الوهم أو الجهل. ويشترط «التفتازانى» فى شرحه لتعريف الماتريدى للعلم، أنه ينبغى أن يجعل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن[٢].

ثانيًا: هل العلم بالكلى وبحقائق الأشياء أم بالجزئى وظواهر الأشياء؟

تتوقف الإجابة على ذلك، على الموقف من الكليات، فهل للكليات وجود واقعى مستقل أم أنها توجد فى الذهن فحسب. ومن ثم تكون أسماء بلا أشياء واقعية. لقد قال «أفلاطون» بالوجود الواقعى للكليات فى عالم المثل، وأن العلم علم الكلى القائم على الماهيات والصور السابق وجودها فى عالم المثل، وأن النفس تتذكر ما قد شاهدته فى عالم المثل. أما التجربة الحسية فهى لا تمدنا إلا بالجزئى الذى ليس له وجود حقيقى[٣]. و«أرسطو» قد قال كذلك أن العلم بالكلى وبماهيات الأشياء. وإن اتخذ طريقًا مباينًا لأفلاطون، إذ جعل الجزئى طريقًا للوصول إلى الكلى، فالكليات إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض وتكون كليا، وأرسطو يقول: إنه لا شىء فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس[٤]، والعلم لا يكون إلا عن طريق الكلى وبالماهية، فلقد ذكر أرسطو فى تفرقته بين العلم والظن، أن العلم لا يكون إلا بالكلى وبماهية الأشياء[٥]، فعلى هذا فالعلم بالماهيات وبما هو كلى عام. لكن الماهيات ليست مفارقة للجزئيات كما عند أفلاطون، كما أن الجزئى عند أرسطو يفيد فى معرفة الكلى الذى هو ماهية الجزئى[٦].

أما بالنسبة للمتكلمين، فلقد نفى جمهورهم الوجود الذهنى. واعتمدوا فى ذلك على وجهين. أحدهما: لو اقتضى تصور الشىء حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارًا باردًا مستقيمًا معوجًا. وثانيهما: أن حصول حقيقة الجبل والسماء مع ذهننا مما لا يعقل[٧]. وعلى ذلك فرقوا بين نوعين من الوجود: وجود الأشياء

---

(١) الإيجى: المواقف ١٩.　　(٢) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ٢٥.

(٣) أفلاطون: محاورة فيدون (الترجمة العربية) ١٨١- ٢٠٥.

(٤) أرسطو: النفس (الترجمة العربية) ١٢.

(٥) أرسطو المنطق جـ٣ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ٤٠٢.

(٦) أرسطو: النفس ٥، ٦.　　(٧) الإيجى: المواقف ١٠٢.

خارج الذهن ووجـودها فى الأذهان. ولا بد من مطابقة ما بالأذهان لما بالأعـيان، والكليات بذلك ليست إلا مجرد أسـماء وألفاظ تدل على أفكار عامة، ولا وجود حقيقى لها.

والماتريدى يقول بهـذا القول، لأنه يقول إن العـقل يبث الحس، ومعنى هذا أن الحـواس تنقل المعرفـة إلى العقل، وليس فـى العقل شىء لم يكن قـبل ذلك فى الحس، والعلم عنده بالمذكور الجزئى المحسوس. فليس فيه إلا صورة ذلك الجزئى، الذى أدركه الحس أولا، ، ونسـبة هذه الصـورة إلى آحاد المفـرد الذى أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة. فالكليات إنما هى أسماء وألفاظ أنشئت قصد التخاطب بين البشر وليس لها حقيقة خارجية.

والماتريدى يقول بأن العقل لا يدرك ماهية الأشياء وحقائقها، بل يدرك ظواهرها فحـسب، والأصل كما يقـول الماتريدى: «أن العقول أنشـئت متناهية تقـصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام مـتقاصرة عن بلوغ غاية الأمر، إذ هى من أجزاء العالم الذى بكليته متناهى، وأسباب الإدراك التى يدرك بها المشاهد التى تعجز عن كنه ما يقع عليها من الظواهر فضلاً عما استتر منها»[1].

ويقول فى مـوضع آخر مؤكداً ذلك المعنى وهـو استحالة مـعرفة العقل لحـقائق الأشياء ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]. يقول: إننا لـم نؤت من العلم إلا علم ظواهر الأشيـاء وباديها، «أى ما يـبدو لنا» ولم نؤت علم بواطن الأشياء وحقائقـها. . . فلا نعرف من العلوم التى أنشأها الله إلا القليل منها، ظواهرها، أما الحـقائق فلا[2]. وهـذا يـدل على أن الماتريدى لا يقول بالقدرة المطلقة للعقل على المعرفة، ومخالفته للنزعة «الدوجماطبقية» التى ترى أن العلم الإنسانى لا يقف عنـد حد، فمجـال إدراك العقل عند الماتريدى هو ظواهر الأشياء، أما حقائقها فلا سبيل للعقل إلى إدراكها.

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١، ص ٦٥١، جـ٢ ص ٦٠١.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١ ص ١٠٢٥.

والماتريدى بقوله: إن العلم هو إدراك ظواهر الأشياء، يعنى أن تعريف «الحد» عنده، هو معرفة صفة المحدود والتمييز بينه وبين غيره. فهو يقول فى تعريف الإنسان وحده «وما الإنسان؟» فنذكر حده المعروف فى الشاهد من الحى الناطق الميت، أى المحتمل لذلك. وكذلك كل جوهر له يذكر باسم الخاصية له[1] والماتريدى بذلك يعبر عن وجهة نظر المتكلمين فى الحد، وهو يخالف الحد عند أرسطو، إذ أنه عند أرسطو القول الدال على ماهية الشيء ولقد رأى أرسطو أن القائلين بالصفة فى الحد لا يوفون تحديد معنى الحد[2].

ثالثاً: العلم والظن

الظن معناه «ترجيح أحد ممكنين متقابلين فى النفس على الآخر»[3] ويتعرض الماتريدى للظن وبيان دوره، ففى شرحه لقول تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٠]: - يرى أن كل يقين حدث فى الأمور المستترة والعلوم الخفية، فإنما يتولد عن ظن يسبقه، فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله، حتى يفضى إلى الوقوف على ما استتر منه ويصير الخفى له جلياً، فيكون سبب بلوغه إلى اليقين. ويرى الماتريدى أن الظن فى الأمور التى تدرك بالاجتهاد لأنه «لا يخلو شيء منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها. وتلك الوساوس والخواطر تفضى بصاحبها إلى الظنون، أما الأشياء التى تدرك بالحواس والمشاهدات فلا سبيل إلى الظن فيها»[4].

ويلاحظ على رأى الماتريدى، أن الظن داعى إلى النظر والتأمل فيما خفى، حتى نصل إلى اليقين، وهذا يعنى أن الظن دافع إلى العلم، وهو يوقظ الشعور والفكر لطلب العلم. وهذا ما رآه أفلاطون من قبل[5].

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٣ ولمعرفة وجهة نظر المتكلمين د.على سامى النشار مناهج البحث ٨٢.

(٢) ارسطو: المنطق جـ٢ ص ٤٧٤.

(٣) الآمدى: أبكار الافكار ٩.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢ ص ١١٤، ١١٥.

(٥) أفلاطون: الجمهورية ترجمة د. فؤاد زكريا ٣٨- ٢٩٠.

والظن بذلك له دور إيجابي، هو يماثل مرحلة الفروض في المنهج العلمي، وهو أيضًا حالة بين المعرفة والجهل أو هو الوقوف على أحد طرفي اليقين. فهو ليس بضد للعلم على الإطلاق، بل إن بينه وبين العلم تشارك وتباين كما ذهب أرسطو وابن سيناء[1].

ويلاحظ أيضًا أن مجال الظن عند الماتريدي لا يكون إلا فيما خفي واستتر، أما المعرفة الحسية المشاهدة فلا يجوز الظن فيها، وهذا يعني ضرورة صدق المعرفة الحسية.

رابعًا: أقسام المعرفة

تنقسم المعرفة إلى معرفة أولية، ومعرفة ضرورية. ومعرفة استدلالية اكتسابية.

١- المعرفة الأولية: وهي القضايا التي لا يتوقف حصولها على نظر وكسب «وهي التي تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة في غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطًا لا مركبًا، نحو القول الكل أعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر»[2].

والماتريدي يرى أن هذا النوع من المعرفة عام ومشترك بين الناس ولا خلاف بينهم على ذلك، لكنه لا يعلق أهمية كبيرة على هذا النوع من المعرفة فهو يقول «متى تدرك حقائق الأشياء ببداهة العقل، وإنما العقول ركبت مميزة بين مختلف الأشيا بمعانيها التي توجب الاختلاف، ومؤلفة بين مجتمعها بمعاني توجب الجمع، وذا حق الفكر والنظر ليوصل بهما إلى ذلك»[3] فسبيل المعرفة عنده هو النظر والاستدلال، والنظر والاستدلال يفقد المعرفة الأولية معناها.

٢- المعرفة الضرورية: هي المعرفة التي تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعًا على تفاوت مداركهم بمجرد النظر إليها، وهي كما يذكر الماتريدي كمعرفة العقول لحسن الأشياء جملة لا على سبيل التفصيل[4]، ومنها أيضًا المعرفة الحسية، وهي صادقة بالضرورة.

---

(١) أرسطو: المنطق جـ٢/ ٤٠٢- ٤٠٥ وابن سينا البرهان ١٨٩- ١٩١.

(٢) ابن سينا النجاة ١٠٠، وأيضًا د. عاطف العراقي ثورة العقل ٤٩.

(٣) الماتريدي التوحيد ٢٦٦، ٢٦٧.

(٤) الماتريدي تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٤٠٩.

٣- المعرفة الضرورية الاكتسابية: وهى التى تقوم على الاستدلال، الذى هو نظر القلب المطلوب علم ما غاب عن الضرورة والحس، ويؤكد الماتريدى هذا المعنى فى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] أن الآيات إنما احتيج إليها لمعرفة أمور غائبة عن الحواس يوصل إليها بالتأمل والبحث من الوجوه التى جعلت تلك الأشياء المحسوسة التى تغنى من له اللب وخولها تحت الحواس عن تكلف العلم بها بالتدبير[١].

وعلى هذا فهى عملية عقلية على وجه التفصيل، تندرج تحت المعارف العقلية القائمة على استنتاج نتائج معينة، بناء على ترتيب وقواعد معينة، وتتم بطريق العقل، ودرجة اليقين فى المعرفة الاستدلالية لا يكون إلا بعد النظر فى المقدمات بينما درجة اليقين فى المعرفة الضرورية واضحة وثابتة.

والقول بالمعرفة الاستدلالية يعنى أن المعارف ليست كلها ضرورية والماتريدى يرى أن علم الحواس هو علم الضرورات. وأوائل علوم البشر الذى يرتقى منه إلى درجات العلوم، فيلزم طلب ذلك، فبطل به قول من قال العلوم كلها ضرورية لا تقع بالأسباب[٢].

وقول الماتريدى أن العلوم ليست كلها ضرورية يخالف ما ذهب إليه بعض الروافض من أن المعارف كلها ضرورية، إلا أن الله لا يفعلها فى العبد إلا بعد النظر والاستدلال، وما ذهب إليه الجاحظ وثمامة من أن المعارف ضرورية[٣] وما ذهب إليه الرازى من الأشاعرة إلى أن العلوم كلها ضرورية، لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة فيها لزومًا ضروريًا[٤].

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، جـ١/ ٢٨٢، ٣٨٣.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٨٣.

(٣) البغدادى: أصول الدين ٣١ والقاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ٥٢.

(٤) الرازى. محصل أفكار المتقدمين ٧١.

لكن ما ذهب إليه الماتريدى من أن المعارف كلها ليست ضرورية، يوافق ما عليه المحصلون من المتكلمين، من أن ليس كل علم ضرورياً، إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه فى المسائل المختلف فيها كحدوث العالم ووجود الصانع والجوهر الفرد وبقاء الأعراض وغير ذلك، ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية لما ساغ الخلاف بينها[1].

ومعنى قول الماتريدى بالمعرفة الاستدلالية وأن المعارف ليست كلها ضرورية يعنى القول بالمعرفة الاكتسابية، لذا فهو يرى أنه لابد من طلب المعرفة عن طريق النظر والتأمل، ولابد من اكتسابها، وأن مجرد وجود الحواس التى تنقل إلينا المعرفة لا يكفى لحدوث هذه المعرفة، بل لا بد من النظر والفكر، وإلا أصبحت هذه الحواس عديمة النفع، ويدلل الماتريدى على ذلك، بأن الله قد نفى العقل والسمع والبصر عمن لم ينتفع بالعقل والسمع والبصر، ومعنى قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٤٢]، وقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٣]، أن الله ينفى عنهم العقل والسمع والبصر لأنهم لم ينتفعوا بها، فكانوا كمن ليست له هذه الحواس، ونفى عمن لم يسمع العقل حيث قال: ﴿لا يَعْقِلُونَ﴾ ونفى عنهم الاهتداء بترك النظر والاعتبار فقال: ﴿أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لا يُبْصِرُونَ﴾ لأن بالبصر يوصل إلى اهتداء الطرق والسلوك فيها، ألا ترى أن البهائم قد تبصر الطرق وتسلك فيها، وتتقى المهالك، ولا تعقل لما ليس لها سمع العقل، فلا تعقل لما يسمع القلب بالعقل ويبصرون، ويرى الماتريدى أن العقل والسمع والبصر، منه ما هو غريزى، ومنه ما هو مكتسب، فالله نفى عنهم ما هو مكتسب فلم يحصل لهم ما يجوز بالكسب، فنفى عنهم هذه الحواس، لأنهم لم ينتفعوا بها ولم يستخدموها[2].

---

(١) الآمدى: ابكار الأفكار ٣.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، جـ٢/ ٣٨٥.

وهذا يبين أن المعرفة عند الماتريدى منها، هو اكتسابى، بل إن المعرفة الاكتسابية لها أهمية كبيرة لديه، إذ أن من يقتصر على المعرفة الحسية دون الارتقاء إلى الاستدلال عن طريقها على ما غاب عن الحس، فهو دون مرتبة الإنسان، الذى امتاز بالفكر والنظر، وذلك لا يتم إلا ببذل الجهد والفكر لاكتساب المعرفة.

ومعنى قول الماتريدى بالمعرفة الاكتسابية، يعنى أنه يعارض القول بأن المعرفة فطرية فى النفس، وهو يدلل على فساد القول بفطرية المعرفة، بأنها لو كانت فطرية لرفع حق الطلب، ولقد أمرنا بطلب العلم، ولا يستوى فى العلم الموصوف باللب وغير الموصوف، والمتفكر فى الأمر وغير المتفكر[١].

وقول الماتريدى بالمعرفة الاكتسابية وأن العلوم مكتسبة عن طريق الحس والعقل، يوافق ما ذهب إليه أرسطو - وقد سبق الإشارة إلى رأيه - ويخالف رأى أفلاطون، الذى يقول بأن المعرفة فطرية فى النفس، وأنها ليست شيئًا جديدًا فى النفس، بل هى ليست إلا تذكرًا، وأننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا ما لم تكن لدينا فكرة عنه وله بذور فطرية نملكها، والجهل إنما هو نسيان تلك المعرفة[٢].

وقول الماتريدى بأن المعرفة اكتسابية وليست فطرية، هو الأقرب إلى الصواب، لأن القول بفطرية المعرفة، معناه المساواة بين من له حس ومن ليس له حس، ونفى للفروق الفردية بين الناس، وتسوية بين العالم والجاهل.

خامساً: المعرفة موضوعية أم ذاتية

هل ترجع المعرفة إلى حقيقة غير الذات المدركة، وهى المعرفة الموضوعية، أم أنها ترجع إلى الذات المدركة، وما يتصل بها من إدراك وتفكير ذاتى، وهى المعرفة الذاتية؟

يبين الماتريدى اختلاف الناس فى ذلك، فمنهم من يجعلها ذاتية، ما يقع فى قلب كل منهم حسنة لزم التمسك به، وأيضًا القائلين بالمعرفة الإلهامية، ويقول «يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب ولكن يتمسك بما ألهم»[٣] وهؤلاء الذاتيون هم

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١ / ٢٨٣.

(٢) أفلاطون: محاورة فيدون (ترجمة د. زكى نجيب) ١٩٩ وما بعدها.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦.

السوفسطائيون الذين جعلوا العلم مجرد اعتقاد، والصوفية الذين يقولون بالمعرفة الإلهامية. ولقد عارض الماتريدى كلا الموقفين. فيرد على جعل العلم مجرد اعتقاد، بأن مناظرة من يقول بهذا لا معنى لها، إذ أن كل شىء يقوله عند المناظرة فهو اعتقاد، وإنما يقابل بالضرب المؤلم والقطع، ويقابل بمثل ما أنكر، والاعتقاد بما أنكر إقراره، حتى تدفعه الضرورة إلى الإقرار بما أنكر[1] أيضًا يرى أنه مما يبطل القول بأن العلم مجرد اعتقاد، هو ظهور أشياء خلاف الاعتقاد، ولو لم يكن علم البتة بطل ما يدفع من ظهور الخلاف، ومعنى هذا القول أن الاعتقاد أمر ذاتى والعلم موضوعى، ويتصف بالكلية والشمول، أيضًا يذكر الماتريدى أن كل واحد من أصحاب الأديان والمذاهب يعتقد أنه على حق، وأنه محق فى اعتقاده، لكن وجوه الاختلاف والتضاد والتناقض فى الأديان والمذاهب بيِّن، وبذا يتعدد الحق ويصعب معرفته، وهذا يدل على أن مجرد الاعتقاد ليس دليلا على العلم وصحته[2].

ونفس الاعتراضات التى يوجهها الماتريدى للسوفسطائية يوجهها أيضًا إلى القائلين بالإلهام، لأنه ليس مع أحد دليل يبطل به الآخر ويظهر كذبه، لأن حجة كل واحد هى ما ألهم، ولا يمكن الاعتماد على صحة الإلهام، أو يكون حجة يدفع بها الاختلاف[3].

والماتريدى يعبر عن موقف أهل النظر فى مقابل أهل الكشف من الصوفية، والخلاف بينهما مشهور، على أننا يجب أن نميز بين مجالين من المعرفة قال بهما الصوفية: مجال العلوم الدنيوية وهو المعرفة الحسية والعقلية، وفى هذا المجال لا ينكر الصوفية مصادر المعرفة الحسية والعقلية، فالغزالى يقول «اعلم أن البدن كالمدينة والعقل أعنى المدرك من الإنسان كملك لها، وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنوده وأعوانه وأعطاؤه كرعيته[4]، أما المجال الآخر فهو مجال

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦ ونفس اعتراضات الماتريدى تتكرر عند ابن الجوزى فى تلبيس إبليس ٣٢٥.

(٤) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٣٣، وأيضًا محك النظر فى المنطق ٥٨- ٦٨ د. عبد الكريم العثمانى الدراسات النفسية عند المسلمين ٢٧٧- ٣٦٨.

العلم الإلهى الذى قالوا بإدراكه عن طريق الإلهام، وسوف نتحدث عنه عند الحديث عن المعرفة الدينية، فنقد الماتريدى منصب على هذا المجال فقط.

وموقف الماتريدى من معارضة السوفسطائية، يتفق مع مواقف سقراط وأفلاطون وأرسطو فى رفضهم للمعرفة الذاتية، وقولهم بالمعرفة الموضوعية، وفصلهم موضوع الحس عن موضوع العقل(١).

وقول الماتريدى بالمعرفة الموضوعية، يشير إلى تجرد الباحث عن ميوله وآرائه واعتقاده وتحيزاته الشخصية، وأنه يواجه عالمًا مستقلاً من آرائه ومصالحه ورغباته، وهذا ما يعرف حديثًا بالدلالة الأكسيولوجية «أى القيمية» للموضوعية(٢).

سادساً: طرق المعرفة

يقول الماتريدى بأن السبل الموصلة إلى العلم هى: العيان، الأخبار، النظر.

١- المعرفة الحسية العيانية:

أ- إثبات المعرفة الحسية: العيان هو ما تقع عليه الحواس، والمعرفة الحسية هى التى مصدرها الحواس الخمس: البصر والسمع والشم واللمس والذوق. والماتريدى يقول بوجود هذه الحواس الظاهرة، ولا يقيم الدليل على وجودها، لأنها أوضح من كل برهان، ولأن أحدا لم ينكر هذه الحواس حتى يسعى إلى تأكيدها، وإنما كانت الشكوك التى أثيرت حولها خاصة بقدرة هذه الحواس على المعرفة، وبادئ ذى بدء يرد الماتريدى على القائلين بإثبات المعرفة للجوارح «كاليدين والرجلين واللسان»، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤] ولو لم يكن لهذه الجوارح علم بما قدمت أنفسهم لكانت لا تشهد عليهم بما لا تعلم، ويرد الماتريدى على هؤلاء، بأن الأمر ليس على ما زعموا، لأنها لو علمت بذلك لكان صاحبها يصل إلى العلم من جهتها، ألا ترى أن القلب لما ثبت له المعرفة وقع لصاحبه العلم من جهته، وكذلك السمع

---

(١) د. فتحى الشنيطى: المعرفة ٧٤- ٨١.

(٢) د. صلاح قنصوة: فلسفة العلم ١٧٤.

لما حصل فيه السمع وقع لصاحبه علم المسموع به، ولما كان بعينه يبصر الأشياء كان علم البصر واقعًا من جهتها، فلما لم يقع له لعلم بيديه ولا برجليه ولا بشيء من جوارحه سوى القلب علم أنه لاحظ لها في المعرفة، ولكن جعلت هي شاهدة يوم القيامة، بما يحدث الله تعالى فيها علمًا ضروريا بذلك، ولا أن كان لها علم بالذى شهدت قبل ذلك، كما جعلت منطوقة فى ذلك الوقت لا أن النطق موجوداً من قبل[1]، وهكذا ينفى الماتريدى جعل الجوارح مصدرًا للمعرفة، ويثبت أن الحواس مصدر المعرفة وأن المعرفة التى تأتى عن طريق الحواس، معرفة صادقة، والصدق فى المعرفة الحسية، إنما ينبع من دور الحس ووظيفته فى المعرفة، ويبن الماتريدى ذلك الدور فى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢] بقوله: «أذن واعية بمعنى حافظة» فأضاف الوعى والحفظ إلى الأذن، والأذن لا تعى بل تسمع ثم يعيه القلب، ولكن نسب الوعى إلى الأذن لأنه يوصل الوعى من جهة الأذن، إذ بالتسمع يوعى، والسمع من عمل الأذن ثم يقع المسموع بما فيه يوعى وهو القلب، فنسب الوعى إلى السمع لما ينظر به إلى الوعى[2]، فالحواس بذلك ينحصر دورها فى نقل المعرفة إلى الحواس الباطنة «القلب» التى تقوم بالمعرفة فالحواس تقرر واقعًا ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله إلى الحواس الباطنة التى تقوم بالإدراك والمعرفة، فهى مجرد وسط تدرك من خلاله النفس المدركات الحسية، وهذا الدور الذى تقوم به الحواس لا يقع فيه الخطأ أو الشك، وإنما يقع الخطأ والشك فى الحكم، وهو ما تقوم به الحواس الباطنة، وإنما الحواس تتأثر بالمحسوس الخارجى، وتنقل هذا الإحساس إلى الداخل، لذا فإن صدق هذه الحواس ضرورى، ولا يشك فى هذه المعرفة إلا جاهل مكابر، والذى ينكر هذه المعرفة كما يقول الماتريدى، تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبتها. إذ كل منها

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ٣/ ٢٣٦ ويلاحظ أن الماتريدى لا يقصد بمعرفة القلب المعنى الصوفى للمعرفة القلبية، بل يقصد النظر والتفكير والبحث والتأمل، إذ أن المعنى النظر فى القلب كما يوضحه القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ص ٤٥ أن له أسماء جملتها التفكير والبحث.

(٢) تأويلات أهل السنة جـ٣/ ١٠٩.

يعلم ما به بقاؤها وفناؤها وما يتلـذذ به ويتألم. وصاحب هذا ينكر ذلك، وأجمع أن لا يناظر مع من كان ذلك قوله»[١].

والمعرفة الحسية هى أصل المعرفة العقلية وأساسها، إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة والتفكر فـيها، لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة لا يدركـه العقل، فـجعل الحـواس الظاهرة سـبيـلاً لإدراك المغيب عنهـا[٢] ورأى الماتريدى فى تقـديم العلوم الحـسـية على الـنظرية لأنها أصـول لهـا، يوافق رأى الأشعرى[٣].

ويستشهد الماتريدى فى مواطن كـثيرة فى كتابه «تأويلات أهل السنة» بما ورد من أمثلة كثيرة حسية فى القرآن للدلالة على ما هو غير حسى، ونذكر مثالاً واحدًا من ذلك وهو الدلالة على حسن الإيمـان، فالإيمان حسنه غائب، ضـرب مثله بالذى طريق معرفـته حسـيـة بالحس والمشاهدة، وهو ما ذكر من النبـات الذى يخرج من الأرض وذلك يدل على طيب أصلها وجـوهرها، والذى لا يخرج شيئًـا هو لخبث جوهرها[٤].

ب- رد الماتريدى على منكرى المعرفة الحسية: بالرغم من وضوح المعرفة الحسية وصدقها الضرورى، إلا أن قومًا من الشكاك، قـد شكوا فيها وقالوا بعدم إمكان المعـرفة، ويرى الماتريدى أن علم العـيان علم ضـرورة، ولا ينازع فيـه إلا مكابر ومتعنت، وأن من ينفى عـلـم الحواس، لا يـستحق المناظرة، ولكنه يمازح فـيقال له: تعلم أنك تنفى، فإن قال لا: بطل نفـيه، وإن قال نعم، أثبت نفيه، فـيصير بما يدفع دافعًـا لدفعه، فـإنكاره يكون إقرارًا، لأنه أقر إنكـاره، فلا يمكنه بذلك الشك، ويرى أن مـثل هذا الشاك يسـتحق أن يقـابل بمثل تعنته، بالألم الـشديد وقطع الجوارح ليدع تعنته.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ ٨/ ٩٤٧.

(٣) البغدادى: أصول الدين ١٠.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ١/ ٦٥٥.

ثم يناقش الماتريدى حجج المنكرين لعلم الحواس ويرد عليها، فهم يبنون إنكارهم على أساس اختلاف الإدراك بين الناس، فقد يختلف فى إدراك الشىء الواحد فيراه الأول شيئان ويراه الآخر شىء واحد، فالحس بذلك متغير ومختلف من فرد لآخر، والعلم الناجم عنه متغير كذلك، بل قد يختلف فى الفرد الواحد باختلاف حالاته، ويرد الماتريدى على تلك الحجج، بأن الاختلاف فى علم الحس يرجع إلى الاختلاف فى أحوال الحس، مثل آفة العين تحجب عنه الرؤية فيعلم خلاف الحقيقة، على أن القول بالاختلاف لا يثبت القول بنفى الحقائق، إذ الأصل كما يراه الماتريدى أن الإنسان مشتمل على حدود وجهات، لكل جهة منه تقابل جهة من المدرك، لا يدرك بتلك الجهة غير الجهة التى قابلته، فإذا اعترضتها آفة أو ستر، يذهب مقدار ذلك من الجهة ومقابلها، فيكون كالإدراك بغير الجهة التى هى لذلك النوع من الإدراك، فيكون الأحوال ثلاثة: بقلب الجهة لا يدرك منه شيئًا البتة، وتقريرها مع ارتفاع السواتر كلها فيدرك به حقيقة المدرك، أو الاختلاط، فعلى تفاوت ذلك يتفاوت الدرك وكل ذلك حق الحس معلوم بالحس فلم يرد فى علم الحس اختلاف البتة[1].

ويرد على من يحتج برؤية النائم أثناء نومه، فلعل ذلك أمر اليقظان أيضًا، ولا فرق بين الأمرين، فيفرق الماتريدى بين حال الرؤية فى النوم وحال الرؤية فى اليقظة، أن النائم ذو آفة، وهى تعطل حاسة الرؤية أثناء النوم، وذلك يعلمه أثناء اليقظة ثم إنه فى النوم يرى مضطرًا، وفى اليقظة يرى مختارًا، وفى اليقظة يبقى أثر الفعل[2]، فهذا الاختلاف بين حال الرؤية فى اليقظة وحال الرؤية فى النوم، ويؤكد عدم صحة الشك فى رؤية اليقظة استنادًا إلى أنها تشبه رؤية النائم ولا فرق بين الأمرين.

ومما هو جدير بالذكر، أن ما يذكره الماتريدى فى طبيعة النوم، يتفق إلى حد كبير مع جهة النظر السيكولوجية الحديثة لطبيعة النوم، من حيث إنه ينخفض مستوى النشاط الحركى والذهنى كثيرًا أثناء النوم وتنعدم فيه الإرادة[3].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥٥.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١٥٦.
(٣) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام ٢٤٢-٢٤٥.

وخلاصة القول أن الماتريدى يقول بأهمية المعرفة الحسية وصدقها بالضرورة وأنها غير قابلة للشك، وهو يوافق رأى أرسطو فى قوله بأهمية الحس، وفى صدق المعرفة الحسية وأن من فقد حسا فقد علما[1]، وأنه لا شىء فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس[2]، وأن المحسوس خاص بكل حاسة فالبصر حاسة اللون والسمع حاسة الصوت[3]، ويتفق مع ما قال به الفلاسفة الإسلاميون ابتداء بالكندى وانتهاء بابن رشد فلقد تابعوا قول أرسطو بصدق المعرفة الحسية وأهميتها ودورها فى المعرفة العقلية[4]، ويتفق أيضًا مع آراء المتكلمين من المعتزلة كقول القاضى عبد الجبار من أن العلم بالمشاهدات ضرورى[5]، ومن الأشاعرة الباقلانى «بأن كل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك فى المدرك والارتياب[6]، ويخالف رأى أفلاطون الذى ذهب إلى عدم الثقة بالحواس، وأن المعرفة الحسية ظنية وليست يقينيه، فالظن عنده موضوعه الحس المتغير أما العلم فهو درجة التعقل الخالص القائم على العقل وحده، دون تدخل من الحس أو مشاركة للعقل فى التفكير بل إن الحس يعوق الروح على إدراك المعرفة[7].

٢- الأخبار:

وهى المعرفة التى تأتى عن طريق الأخبار التى يتناقلها الناس فيما بينهم، والأخبار عند الماتريدى نوعان، الخبر المتواتر جملة، وهو كالأخبار عن البلدان النائية والممالك الماضية، والعلم بما غاب عنهم من أشياء ولم يعاينوها وبها يكون معاشهم وغذاؤهم وبقاؤهم، وكالعلم بالأسماء والأنساب، وكل ذلك يصل إليه بالخبر. ومنكر هذا

---

(١) أرسطو: النفس ٩٣. (٢) أرسطو: النفس ١٢٠.

(٣) أرسطو. النفس ٦٣ وايضًا المعتبر فى الحكمة جـ١/ ٢٣٠ لأبو البركات البغدادى.

(٤) لمعرفة آراء الكندى: رسائل الكندى الفلسفية جـ٢/ ٣٧٢، ٣٧٣ والفارابى مجموعة الرسائل وابن رشد د. عاطف العراقى: النزعة العقلية عند ابن رشد -ود. محمود قاسم- نظرية المعرفة عند ابن رشد- وموسى الموسوى من الكندى إلى ابن رشد.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٢/ ٦٦٣.

(٦) الباقلانى: التمهيد ٩.

(٧) أفلاطون: محاورة فيدون ١٨٠-١٨٣.

الخبر كمنكر العيان، لا يستحق المناظرة، وإن كانت مناظرته سفهـا -فيمازج أيضًا، فنقول له عند إنكاره الخبر ما تقول؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قبل خبرك حيث عاد إلى قـوله وهو استـعادتك الخـبـر، وإن لم يعد كـفيت شـره[1]، أى أن صدق الخـبر ضرورى، وأنه يستحيل إنكار الخبر جملة؛ لأن من ينكر ذلك، فكأنه أنكر إنكاره إذ إنكاره خبر، فيصير منكرا -عند إنكاره- إنكاره، ويوافق القاضى عبد الجبار ما ذهب إليه الماتريدى من أن العلم الواقع عند هذه الأخبار ضرورى وليس مكتسبًا[2]؛ ويذكر القاضى عـبد الجـبار أن قومـا من السمنيـة أنكروا هذه الأخبـار عن البلدان والملوك وغيرها، وقالوا إنها غير صحيحة ولا يقع العلم بصحتها[2].

والنوع الثـانى من الأخبـار، هى الأخـبار التى تـأتى عن طريق الرسل، ويلزم قبـولها بضرورة العقل، إذ لا خـبر أظهر صـدقا من خبرهم بما مـعهم من الآيات الموضحة لصـدقهم، إذ لا يوجد خبر يطمئن إليـه القلب -مما بينا من المعارف التى يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل- أوضح صدقا من أخبار الرسل صلوات الله عليهم، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة[3].

والخبر الذى يصـلنا عن طريق الرسل نوعان: خبر مـتواتر وخبر آحـاد، والخبر المتواتر هو الذى يرويه قـوم لا يحصى عددهم، ولا يتـوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، والماتريدى بين ضرورة النظر فى أحوال الرواة، لأنه يحتمل أن يقع منهم الغلط أو الكذب، إذ ليس معهم دليل الصدق ولا برهان العصمة، فـحق مثله النظر فيه، فإن كان مثله مما لا يوجـد كذبا قط فهو الذى من انتهى إليـه مثله لزمه حق شـهود القول ممن اتضح البـرهان على عصمـته، وذلك وصف الخبر المتواتر، أن كلا منهم وإن لم يقم الدليل على عصمته فإن الخبر منهم إذا بلغ ذلك الحـد ظهر صدقـه وثبتت عـصمة مـثله على الكذب[4]. وهذا منهج نقـدى لا يقـبل الخبـر دون نظر فى أحـوال الراوى له، إذ أن الراوى ليـست لديه

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٨.
(١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/ ٣٤٩.
(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/ ٣٤٢.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٨.
(٤) الماتريدى التوحيد ٩.

العصمة، ويجوز منه الغلط، أو الكذب فلابد من تحرى أحوال الرواة وثبوت عدالتهم وعدم كذبهم، ثم التدرج فى سلسلة الرواة حتى نصل إلى الرسول الذى بلغوا عنه وهو معصوم، وعلى ذلك فالخبر المتواتر عند الماتريدى يوجب العلم والعمل، وهو بمنزلة العيان، من حيث ضرورة العلم، وأن من أنكره كمن أنكر العيان، ويرى أيضًا أن الخبر المتواتر عن طريق العمل هو أرفع الأخبار، إذ المتواتر المتعارف بما عمل الناس به، ولمن يعملوا به إلا لظهوره، وظهوره يغنى الناس عن روايته، لما علموا خلوه عن الخفاء، وهذا التواتر بالعمل يوجب العلم والعمل وإن كان عن طريق الرواية خبر آحاد[1].

أما خبر الآحاد فهو خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا، ولم يذكر الماتريدى عددًا معينًا، ولكنه يعتبر الخبر الذى يرويه ستة أو سبعة من أخبار الآحاد[2]. وهذا النوع من الأخبار لا يوجب العلم، فهو لا يبلغ مرتبة الخبر المتواتر فى إيجاب العلم والشهادة، ولكنه يجب العمل به، وينظر فى أحوال الرواة، وينظر فى ظاهر ما يثبته وموافقة ظاهره لدليل قطعى من الكتاب والسنة، فإن وافقه أخذ به، وإن خالفه ترك[3].

ويلاحظ أن هذه الشروط التى يضعها الماتريدى للخبر دون المتواتر «خبر آحاد» هى نفس الشروط التى يذكرها الجوينى فى الإرشاد[4]، ويستدل الماتريدى على وجوب العمل بخبر الآحاد، بأمر الله لمن يصلح للتفقه فى الدين، بالتخلف عن الجهاد إذا كان بهم غنية، أى إذا أمكن الاستغناء عنهم، ليتفقهوا عند رسول الله فينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وألزم قومهم قبول خبرهم[5].

ويوافق رأى الماتريدى فى ضرورة صدق الخبر المتواتر، وأنه يوجب العلم والعمل، الباقلانى، وكذلك يوافقه فى أن خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم[6]، ويخالف رأى النظام الذى اتهمه «البغدادى» بقوله بأن الخبر المتواتر مع

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ١/ ٩٩.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ١/ ٤٤٠.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٩.

(٤) الجوينى: الإرشاد ٤١٦.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ٣٥١.

(٦) الباقلانى: التمهيد ٣٨٢-٣٨٦.

خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذبا مع قوله أى النظام، بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى[١]، ويذكر القاضى عبد الجبار عن النظام أنه جعل السبب شرطًا لاقتران الخبر بوقوع العلم، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب[٢].

٣- النظر وأهميته:

يعنى الماتريدى بالنظر التفكر والتأمل فى أمور الدنيا، لمعرفة الناس ما به قولهم ومعاشهم، والنظر فى أمور الدين لمعرفة الله، والأدلة التى يتوصل بها لمعرفته عن طريق النظر فى آثاره وحكمته، وكذلك دفع الشبه عن الدين، والمعرفة عند الماتريدى لها مصادر ثلاثة هى الحس والخبر والنظر، لكن النظر هو أهم تلك المصادر وهو أساس علمى الحس والخبر، إذ يضطر إليه فى علم الحس «فيما يبعد عن الحواس أو يلطف، ويضطر إليه فى علم الخبر» فيما يرد من الخبر أنه نوع ما يحتمل الغلط أو لا، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم فى التميز بينها[٣].

وقد أفاض الماتريدى فى بيان حقيقة النظر وذكره وأهميته، وقدم فى كتابيه «التوحيد» و«تأويلات أهل السنة»، الأدلة الكثيرة على ذلك، ورد على القائلين بترك النظر لأن فى ذلك أمان من الوقوع فى الخطأ، ونوجز هذه الآراء على كثرتها، مشيرين جملة إلى المواضع التى ذكرت فيها فيما يلى[٤]:

١- فى القول بإبطال النظر، إبطال لوظيفة العقل التى هى أداة النظر، ولا يجوز إهمال شىء من الجوارح عن المنافع التى جعلت لها، فالعقل والنظر بهما نعرف النافع والضار فلا يجوز إهمالهما.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٤٢.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/ ٣٩٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٩، ١٠ وأيضًا تأويلات أهل السنة مخطوط جـ٣/ ١٨٣.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٩، ١٠، ١١، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، وفى كتاب تأويلات أهل السنة جـ١٧٥، ٤٤٨، ٤٤٩، ٨٦٦، ٩٢٧، ١٠١٧ وفى الجزء الثانى ٥٤ وفى الجزء الثالث ١٨٣ وسيأتى تفصيل لبعض هذه العناصر فى الحديث عن المعرفة الدينية.

٢- عن طريق العقل يعرف الإنسان ما يلائمه وما يضره، بأن يمتحن الأشياء فى عقله دون حاجة إلى مخاطرة التجربة فى الواقع، فالعقل يغنينا عن تلك المخاطرة، وبه نعرف ما يلائمنا فنأخذ به، وما يضرنا فنمتنع عنه، وفى إدراك كلا الأمرين لزوم البحث والنظر.

٣- معرفة العقل لحسن وقبح الأشياء.

٤- الإنسان من طبيعة وعقل، فلابد من النظر لمعرفة ما يحسنه الطبع وما يحسنه العقل.

٥- لابد من النظر لإثبات لزوم عدم النظر، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه.

٦- أن الله قد فضل الإنسان على الحيوان وكرمه بالعقل.

٧- النظر فى أحوال النفس وما يطرأ عليها من تغيير، وتبديل فعليه بالنظر ليعرف هل ذلك يرجع إلى نفسه، أم إلى من له فى نفسه تدبير، وبذلك يتوصل إلى معرفة الله عن طريق النظر والعقل.

٨- أوامر الله سبيلها العقل والسمع وعن طريق النظر يعرف ما طريقه السمع وما طريقه العقل، والعلم بالله وأوامره عرض لا يدرك بالاستدلال.

٩- الفزع إلى النظر عند النوائب واعتراض الشبه، فدل أنه يدل على الحقائق ويوصل إليها.

١٠- لا عذر للعبد فى ترك النظر، إذ أن الله سبحانه قد جعل لعبده على الأمر بما أمره دليلا وحرك ذهنه بالخواطر ونبهه بصنوف العبر، فإن ترك العبد النظر فهو فعله.

١١- العقل سبيل إدراك العواقب والجزاء فى الآخرة، والطبع يدرك ما يلذ ويؤلم فى الدنيا.

١٢- العقل جزء من العالم، جعله الله لأهله دليلا على التمييز بين الحكمة والسفه، والإتقان والعبث، فلا يجوز إنشاء كل العالم على غير الحكمة لأنه

سفه، أى نستدل بما فى العقل من حكمة وهو جزء من العالم إلى نفى العبث عن العالم.

١٣- ما يرد على خاطر الناظر لا يعدو خصالا ثلاثة: إما أنه يعرف حدوث الأشياء وأن لها محدثًا فيعمل ما يرضيه، ويجتنب ما يسخط، فيفوز وينال شرف الدارين، وإما أن يفضى به إلى نفى ذلك فينال عقاب الآخرة، ويتمتع باللذات فى الدنيا، وإما أن يفضى به العلم باستغلاق باب العلم بحقيقة ما دعى إليه فيستريح قلبه من الخواطر، ففى النظر ربح من كل وجه وإن تفاوتت درجاته.

١٤- أنَّا أمرنا بدعاء الكفرة إلى وحدانية الله، فإذا دعوناهم إلى ذلك، طالبونا بالدليل، فلابد من المناظرة والحجاج والنظر لتحصيل الدليل.

١٥- ويقدم الماتريدى أدلة سمعية كثيرة على ضرورة النظر، نذكر منها محاجة إبراهيم وقومه، ففيها إباحة التكلم فى الكلام والمناظرة والحجاج.

ويلاحظ على أدلة الماتريدى تنوعها وكثرتها، وذلك لاهتمامه ومحاولته إثبات ضرورة النظر، وتعتمد هذه الأدلة على بيان طبيعة النظر ودوره وضرورته فى المعرفة، وعلى مكانة العقل وشرفه، وعلى النظر فى أحوال النفس والعالم المشاهد وكل ذلك يؤكد ضرورة النظر، وبجانب ذلك يقدم أدلة سمعية لتأكيد عدم معارضة الدين للنظر، وبيان دعوة الدين للنظر.

ورأى الماتريدى فى ضرورة النظر، يعبر عن وجهة النظر القرآنية، التى دعت فى أكثر من آية وأكثر من مناسبة، إلى ضرورة النظر والفكر، ويتفق مع ما ورد من السنة الصحيحة من استخدامات للنظر والعمل به، كاستخدام القياس والاجتهاد بالرأى[1].

ولا نجد خلافًا بين المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة على ضرورة النظر، وإن تباينا فى استخداماته -فغالى فيه المعتزلة، وتوسط فيه الأشاعرة، ولقد وقف الأشعرى

---

(١) مصطفى عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣٦ وما بعدها حيث قدم دراسة مستفيضة عن الراى واطواره فى الإسلام.

رسالته فى استحسان الخوض فى علم الكلام، لتأكيد أهمية النظر معتمدا على الأدلة السمعية، ورد على المنكرين للنظر وبين أهميته[1]، ووقف القاضى عبد الجبار الجزء الثانى عشر من المغنى فى النظر والمعارف وبيان أهمية النظر، ومنهج المعتزلة العقلى أشهر من أن يذكر، وكذلك اهتم الفلاسفة الإسلاميين بتأكيد أهمية النظر، وعلى سبيل المثال وقف ابن رشد رسالته، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، لبيان دعوة الشرع إلى النظر، وعدم التعارض بينهما[2].

وهكذا يجد النظر سند من القرآن والسنة ومن المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين إلا أنه خالفهم فى ذلك فريق من أتباع أبو سليمان داود الأصفهانى، وهو أول من استعمل الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة، وألغى ما سوى ذلك من الرأى والقياس[3].

والنظر فيما يرى الماتريدى يختص فى جانب كبير منه بالدين لذا فإن المعرفة الدينية هى حجر الزاوية عنده، بلى إن قدرة المعرفة الإنسانية وصحتها عنده هى بمثابة تمهيد للمعرفة الدينية، لذا فسوف نتناولها بشىء من التفصيل:

سابعاً: المعرفة الدينية وضرورة الاجتهاد فى مسائل الدين

١ - المعرفة الدينية:

المعرفة الدينية عند الماتريدى أسمى أنواع المعرفة، والفقه فى الدين أفضل من الفقه فى العلم لأن العلم مبنى على الدين[4]، وهى تتناول معرفة الله وصفاته وأوامره ونواهيه، والإيمان بالرسل واليوم الآخر - ولقد عرف هذا النوع من المعرفة باسم الفقه الأكبر الذى يتناول الاعتقادات فى مقابل الفقه الأصغر الذى

---

(١) الأشعرى: استحسان الخوض فى علم الكلام وقد شك د. عبد الرحمن بدوى فى نسبة هذه الرسالة إلى الأشعرى مرجحًا أنها من وضع اشعرى متأخر فى كتابه مذاهب الإسلاميين جـ١/ ٥٢٠ وبهذا الشك لا يعنى أى خلاف بين الأشاعرة فى ضرورة النظر، انظر مثلا الباقلانى فى التمهيد ٧ والإنصاف ١٩، ٢٠.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ١٤ وما بعدها وانظر أيضًا د. عاطف العراقى المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٢٣٦ وما بعدها.

(٣) ابن النديم: الفهرست ٣٠٣.

(٤) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٦.

يتناول العبادات وأول من أطلق عليه هذا المصطلح هو أبو حنيفة كما أطلق عليه أيضًا اسم التوحيد[1].

أ- إدراك العقل لضرورة الدين:

والمعرفة الدينية عند الماتريدى تبدأ بإدراك الدين كضرورة اجتماعية لقيام المجتمع، ولزومه فى حياة البشر، فيرى أنه لابد للخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، ويدلل على ضرورة الدين بالدليل السمعى، وهو لا يقصد بالسمع الدليل النقلى الشرعى، بل ما هو معروف بين الناس عرفًا وعادة. فالناس لابد لهم من مذهب يجتمعون عليه، ولا يخلو بشر من انتحال مذهب يعتمد عليه ويدعو غيره إليه، وعلى ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه وتأليف ما بين قلوب رعيتهم به[2].

والدليل العقلى على ضرورة الدين أن العالم مجهول للبقاء لا للفناء، وإلا كان خلقًا عبثًا، والإنسان وهو العالم الأصغر لو ترك على ما فيه من أهواء ونوازع لأدى إلى التقاتل وأدى ذلك إلى الفناء، ولو لم يرد تكوينهم سوى فنائهم، لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم، وإذا ثبت ذا لابد من أصل يؤلف بينهم عن التنازع الذى فيه هلاكهم، أى لابد أن يكون للناس دين يجتمعون عليه، ليكون به بقاؤهم ومعاشهم، والله يعلم ما به بقاؤهم فلا بد من أن يرسل لهم من يرشدهم إلى ما به معاشهم وبقاؤهم[3]، وبعد إدراك ضرورة الدين ولزومه لبقاء حياة المجتمع، يبرهن الماتريدى على معرفة الله التى هى أساس معرفة الدين.

ب- معرفة الله: يرى الماتريدى أن الله قد فطر الناس على فطرة يعرفون وحدانيته وربوبيته بعقول مركبة فيهم[4]، وهنا يضع الماتريدى أول أساس عنده لمعرفة الله عن طريق العقل بمعونة السمع، ويرى أن الله قد يسر سبيل الوصول إلى الدين ومعرفة الله عن طريق العقل والسمع، والعقل يختص بمعرفة الله، والسمع يختص

---

(١) د. على سامى النشار. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١/ ٢٣٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤، ٥. (٣) الماتريدى: التوحيد ٥.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ١/ ٨٦٥.

بمعرفة الشـرائع والعبادات، ففى شرحـه لقوله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النسـاء: ١٦٥] أن حقيقة الحجة إنما هى فى العبادات والشرائع، التى سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم فى ذلك على الله حجة، لأن الله خلق فى كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجـاج وإن لم تكن لهم الحجة[١]، فمهـمة العقل أن يصل إلى معـرفة الله، ولكن مـا هى السبيل الـتى يسلكها العـقل فى الوصول إلى مـعرفة اللـه، ويحدد الماتريدى هذه السـبل وهى النظر فى أحوال النفس وأحوال العالم للوصول منها إلى معـرفة الله، والنظر فى النفس يقـوم على أن من عرف نفـسه عرف ربه، ويشـير الماتريدى إلى الاختلاف فى معرفـة النفس قد أدى بالبعض إلى الزلل والخطأ، فقد رأى الثنويه ما فى النفس من خيـر وشر فقالوا بإلهين إله للخيـر وإله للشر، فلابد من النظرة الصحيحة إلى النفس لنصل إلى معرفة صحيحة لله، والنظرة الصحيحة فى نظر الماتريدى أن من عـرف نفسـه بما احتمـلته من الأعراض والزمـان والمكان والحاجـات على أنه لم يدبر أمر نفسـه بيـده وأنه بيد عالم مدبر حكـيم قدير، لا يشبهه شىء من ذلك، فالإنسان هو العالم الصغير، بمعنى أنه يوجد لكل أمر من الأمور العالـم الكبير فيـه مثالا[٢]، ويجب أن نلاحظ أن معرفـة النفس كما يراها الماتريدى تؤدى إلى مـعرفـة الله، تغايـر المعنى الصوفى لهـذا المفهـوم، إذ أن من المسائل المسلم بها عند العارفين هى أن الإنسـان لا يستطيع أن ينال معرفة شىء ليس موجودًا فيه، معنى ذلك أن شـرط إدراك أى شىء للإنسان هو وجود التجانس بين الإنسان وذلك الشىء، ونتيجة لهذه المقدمة هى أن الإنسـان لا يمكن أن يبلغ معرفة الله ويفهم أسـرار العالم إلا إذا كانت هذه المعـرفة وهذه الأسرار مـوجودة عنده، والإنســان هو العـالم الصغيـر الذى انطوى فيه العالـم الكبير أى أن الإنسان مـثال وصـورة من الله، والإنســان هو عـين الدنيـا واللـه تعـالى نظر إلى مـخلوقـاته

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السـنة مخطوط جـ١/ ٤٤٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٠٢ وايضًا تاويلات أهل السنة جـ١/ ٦٥٢.

ومصنوعاته بهذه العين. والإنسان إذا عـرف نفسه تمامًا يكون قد عرف ربه وإذا ما عرف ربه يكون قد عرف نفسـه أكثر مما كان وأن الله أقرب إلى كل شىء مما يمكن تصوره[1]. إن هذا المفهـوم ينتهى إلى وحدة الوجود بين الله والعـالم، وهو يغاير المفهوم الذى قال به الماتريدى الذى يقوم على الوضوح والنظر فى الأحوال المشاهدة من النفس وما فـيها من نقص، ومـا يدل ذلك على وجود مـدبر لها، والماتريدى يقول بأنه لا داعى إلى هذه المعرفة الخفية التى يقول بها هؤلاء لأن فى الظاهر كفاية عن ذلك الخفى[2].

والطريق العقلى الثانى لمعـرفة الله هو النظر فى أحوال العالم وما فـيه من تغير واجتمـاع وافتراق، مما يدل على حدوثه، وحدوثه يدل على أن له مـحدثًا فالأصل كما يقول الماتريدى أن الله تعـالى لا سبيل إلى العلم به إلا عن طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفـته عن طريق الحواس عليه أو شهادة السمع، ثم الشاهد يدل عليه من وجـه الشهادة له بالصفة لا من وجـه الشهادة بالذات، إذ الوجود بعد أن لم يكن هو دليل الإيجاد والأحداث الذى به يعلم الموجود المحدث واختلاف أحوال الشاهد واجتماع التضاد فى الواحد هو دليل قدرته[3].

فالماتـريدى يرى أن العقل يصل عن طريق النظر فى الـعالم وأحواله ومـا يطرأ عليه وما فـيه من نقص إلى أن له موجدًا ومـحدثًا، وهذه هى المعرفة الاسـتدلالية وهى أعلى أنواع المعـرفة الموصلة إلى مـعرفة الله وأوثـقها، إذ يقـول الماتريدى فى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]. أى ما عرفوا الله حق المعـرفـة التى تعـرف بالاسـتـدلال، ولا عظمـوه حق عـظمـتـه التى تعظم بالاستدلال[4].

وهكذا يحدد الماتريدى دور العقل فى معرفة الله عن طريق الاستدلال بآثاره فى الكون، ويحذر من مـحاولة الزج بالعقل فى مـجالات تعلو طاقتـه أو تخرج عن

---

(١) د. قاسم على: تاريخ التصوف فى الإسلام ٦٠٥.

(٢) الماتريدى -التوحيد ١٠٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٢٩، ١٣٠.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٧١ وايضًا التوحيد ١٢٩.

نطاق إدراك العقل، كالبحث عن كيفية الله. ويؤكد هذا المعنى عند شرحه لقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [آل عمران:١٨]. شهادة ربوبية لا يتوهم له كيفية، ولا يخطر بالبال له المائية، ولا تحتمل الوصول إلى حقيقة ذلك بالتفكير ولا أن يحتمل بلوغ العقل الوقوف على ذلك، إذ هو خلق قصر عن الإحاطة بمائية نفسه، وعن إدراك وجه قيامه بالذى ركب[١] ويستند على عدم إدراك العقل لكيفية الله، بأن سبيل معرفة الله الآيات والدلائل فهو غير محاط به ولا مدرك، لأن الإدراك والإحاطة إنما تقع بالمحسوسات لا بما يعرف من الدلائل والآيات[٢]، وهذا يوافق ما ورد عن النبى ﷺ، من النهى عن التفكر فى ذات الله والتفكر فى خلقه[٣].

جـ ـ معرفة الرسل وأوامر الدين: والعقل سبيل معرفة حجة الرسل، والتمييز بينها وبين تمويهات السحرة، ويرى الماتريدى أن حجج الرسل اختيارية وليست اضطرارية، لأنها لو جعلت اضطرارية لارتفعت المحنة، فجعلت حججهم من وجه يقع بها الشبه لتوصل إلى معرفتها بالفكر لئلا ترتفع المحنة[٤].

والعقل إنما هو لإدراك العواقب، والجزاء فى الآخرة، ولو كان هذا العقل لإدراك الدنيا فقط، فإن البهائم قد تدرك بالطبع ذلك القدر، وتعرف ما يؤتى ويتقى وما يصلح لها وما لا يصلح، فالعقل إذن مجهول لإدراك الآخرة[٥].

والعقل سبيل إدراك معنى أوامر الله ونواهيه، إذ من حق البيان أن لا يبلغ ما يمنع التنازع فيه، ولا أن يكون بحيث يصل الكل إليه، وذلك شرط المحنة وفى ذلك وجوب النظر والتأمل لإدراك معناه، وذلك لا يكون إلا بالتعلم أو الاستدلال[٦].

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠٥.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٨٠.

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٤/ ٤٢٤.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ٣/ ١٨٣.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ١/ ٥٤٤.

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ١/ ٤٩٩.

والعقل سبيل شكر المنعم، ففى تعليقه على اختتام الآيات فى سورة النحل بقوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١١]، وفى الآية الثانية: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢] وفى الآية الثالثة: ﴿لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٣]، وفى الآية الرابعة: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، أن الله كرره على مراتب لأنه بالتفكر يعقل ويعلم ثم بعد العلم والعقل فإنهم يتذكرون وإذا تذكروا شكروا(١).

والدين الحق هو الذى يقوم على الحجة والبرهان. لأن الرسل يدعون إلى ما يدعون إليه، بالحجج والبراهين، وأما غيره من الأديان المختلفة والأهواء المتشتتة لا حجة عليها ولا برهان، لذا فإن الماتريدى يقول بأن ما طريقه الحجة والبرهان والعقل يجب اتباعه ولا يجوز تركه، وأن ما طريقه الهوى يجوز أن يترك اتباعه(٢).

د- الدفاع عن الدين: ومهمة العقل هو استيعاب حجج الدين والنظر فيها ثم إقامة الدليل على صحتها، والدفاع عنها ضد المنكرين، ومجادلة ومناظرة المنكرين، ويوضح الماتريدى قواعد مجادلة ومناظرة هؤلاء المنكرين، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا﴾ [الكهف: ٢٢]، أنه نهى عن التعمق فى الجدل وما تقصر عنه الأفهام، وأن يكون الجدل باللطف والرفق، بحيث تزول شبهة المنكر من الوجه الذى يحتمله عقله، ويبلغه فهمه، فإن رأيته يتعامى فى ذلك توعده وتخوفه، بما ورد فى ذلك من الوعيد، فإن رأيته يكابر عرفت شؤم طبعه وسوء عنصره، فتداوه بما جاء به التعليم من الضرب والحبس، فإن نفع ذلك وإلا كف شره عن غيره وتطهير الأرض عنه، لكن هذه العقوبات عند الماتريدى على منازل، ولا يحتمل انتهاء كل أنواع المآثم إلى هذه النهاية، بل يلزم معرفة مقادير الآثام أولا ليعرف بها ما يحتمل كل آثم من العقوبة فيه والزجر به(٣).

فالمعرفة الدينية تقوم عند الماتريدى على العقل، وهى تقابل طريق الصوفية التى تقول بقصور العقل عن معرفة الله، لأن العقل محدث ولا يدل المحدث إلا على

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ١/ ٩٤٦.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة- جـ١ من ٦١٢ إلى ٦١٧ وايضًا ٨٦٥.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ١/ ٢٢٢.

محدث مثله[1]، وطريق هذه المعرفة فيما يوضحــها الغزالى تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومــة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعــالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فــاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى الـقلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت[2]، فهى كمــا يقول الغزالى أيضًا «نور يقــذفه الله تعالى فى الصدور وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحــمة الله الواسعة»[3]، ولقد رفض الماتريدى ذلك النوع من المعرفة، كما سبق إشارة إلى رأيه فى ذلك.

٢- الاجتــهاد: الاجتــهاد لغة بمعنى استــفراغ الوسع فى تحصيل أمــر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة[4]، والاجتهاد فى أمور الدين مــعناه النظر والتفكر فيما لم يرد فيــه نص جلى أو خبــر قطعى، ولقد اخــتلف فى جواز الاجــتهــاد، وعرض الماتريدى لمختلف الآراء فى شرحــه لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، ونوجز تلك الآراء والرد عليها، فيذكر الماتريدى آراء من ينفى الاجتــهاد وأن يوكل الأمر إلى الله ورســوله، وقوم يقصرونه على عــصر النبى؛ أما بعده فلا يجوز، وذلك لأنه قد فرغ من جميع أصول الحوادث التى يعلم الله أنها تقع وأورد بيان جميع ما بالخلق إليه حاجة.

ويرد الماتريدى على حجج هؤلاء؛ بأن الآية تحــتمل وجهين أحــدهما: إن وقع التنازع فى عــهد رســول الله ﷺ؛ وجب أن يرد إليــه؛ ولا يستــعمل الاجــتهــاد والنظر، أما إذا كان بعــد الرسول كان حكــم الحادثـة يطالب فى كــتاب الله والسنة أو فى إجماع المسلمين وإلا قيل بالاجتهــاد. والثانى: أن رجوع المجتهد إلى كتاب الله وإذا وجد حكما مشابهًا للحادثة التــى يجتهد فيها يكون بذلك رادًا الحكم إلى

(١) الكلاباذى التعرف لمذهب أهل التصوف ٦٣.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٢/١٩.

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ٧.

(٤) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الأول ١٩٨.

كتاب الله وسنة رسوله. ويقول الماتريدى إن عند حدوث التنازع لا يجب الرد إلى ظاهر النصوص، لأنه لو كان الظاهر هو الحق لما كان هناك تنازع إذ هو ظاهر أمام الجميع، وهو حجة لا يحتمل أن يترك إلا بالدليل، ولقد قام الدليل على تأويل الظاهر المحتمل والنظر فى المعنى، وعلى ذلك أحكام الأئمة التى هى مودعات فى النصوص متعلقات بالمعانى لا بالظواهر، والخلاف الذى نشأ إنما هو فى العمل بالظاهر المحتمل المعانى ومختلف التأويلات، والأمر بالرد إلى الله ورسوله، لا يكون ردًا إلى الظاهر هو الذى لم تثبت صحته والذى هو مثار الخلاف ثم إن الظاهر ظاهر بالاسم وظاهر بالمعتاد كقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة:٦]. لا يكون بأى شىء يغسل، ولكن بما يغسل به عادة فى الاستعمال، فينصرف الخطاب إلى الظاهر المعتاد لا إلى ظاهر الاسم، ولا يحتمل التنازع فى الظاهر المعتاد، ولا يعدل عنه إلا بدليل يوجب منعه[(١)] ويرى الماتريدى أن الله أمر نبيه بالاجتهاد، وفى قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، ففى الآية دلالة جواز الاجتهاد لأنه قال لتحكم بين الناس بما أراك الله دل قوله بما أراك الله، أن ثمة معنى يدرك بالنظر والتأمل لأنه لو كان يحكم بالكتاب فقط لكان لا معنى لقوله بما أراك الله، ولكن بقول لتحكم بين الناس بالكتاب دل أنه يحكم بما يريد الله بالتدبر فيه والتأمل، لكن اجتهاد النبى فى نظر الماتريدى كالنص لا يخطئ. لأن الله أخبر أنه يريه ذلك فلا يحتمل أن يريه غير الصواب، أما غيره من المجتهدين فيجوز أن يكون صوابًا ويحوز أن يكون خطأ[(٢)]، على أن المجتهد المخطئ فى اجتهاده معذور ولا خلاف فى أنه غير آثم، وإنما الخلاف كما يوضحه التفتازانى، فى هل المجتهد مخطئ ابتداء وانتهاء، أى بالنظر إلى الدليل والحكم جميعا، وهذا ما اختاره أبو منصور الماتريدى، أم أن المجتهد المخطئ انتهاء فقط أى بالنظر إلى الحكم، حيث أخطأ فيه وإن أصاب فى الدليل حيث استوفى

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ١/ ٣٧١-٣٧٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤١٨، ٤١٩ ولأمثلة اجتهادات النبى انظر التأويلات جـ١/ ٤٤٨، ٧٥٧، جـ٣/ ٣٠٣.

شروطه وأتى تما كلف من الاعتبار والنظر[1]، وهذا رأى أبو حنيفة ولقد خالف، رأى الماتريدى أحد تلامذته هو «أبو الحسن الرستغفنى» وتابع رأى أبو حنيفة الذى يقول بأن كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد، ومعناه أنه مصيب فى الطلب وإن أخطأ فى المطلوب[2].

ورأى الماتريدى فى أن المجتهد المخطئ مخطئ فى دليله وفى حكمه يشير إلى أهمية الدليل عنده، وقيمته، ولابد أن يكون صالحًا للاستدلال، فالدليل يكون دليل بالاستدلال، ومن لم يستدل به فلا يكون له دليلا وإن كان بنفسه دليلا[3]، فالدليل له وظيفته فى الاستدلال ولابد أن يكون مستوفيًا لشروط صحة الدليل، فالمجتهد إن أخطأ فى دليله فهو مخطئ، ولا يمنع هذا الخطأ كونه مصيبًا فى طلب الدليل، أو استيفاء شروط شكلية للاجتهاد، ويعنى أيضًا ضرورة التزام المجتهد بالدقة وطلب الدليل وصحته خشية الوقوع فى الخطأ، وألا يقبل على الاجتهاد إلا من كان أهلا له.

وأركان الاجتهاد هى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذا ما سوف نتحدث عنه فى مناهج النظر، ولقد أنكر أصحاب الظاهر مثل داوود الأصفهانى وغيره الاجتهاد فى الأحكام وقالوا بأن الأصول هى الكتاب والسنة والإجماع ومنعوا أنه يكون القياس أصلا من الأصول[4].

ثامنًا: مناهج النظر عند الماتريدى

يقوم النظر عند الماتريدى على منهج يعتمد على الأسس التالية:

١- القياس: والقياس هو «قول مؤلف من أقوال إذا وضعه لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارًا[5]، ولقد استشهد الماتريدى على جواز استخدام القياس بآيات قرآنية تجيز استخدام القياس مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ففى ذلك دليل جواز القياس فى العقل لأنه لو لم

(١) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ١٩٥.
(٢) الكفوى: أعلام الأخيار ١٤٠.
(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٩.
(٤) الشهرستانى: الملل والنحل جـ٢/ ٤٤.
(٥) ابن سينا: النجاة ٤٧.

يكن فى العقل جوازه لم يكن لقولـهم البيع مثل الربا معنى[١]، ومن أشهر صور القياس التى شاعت بين المتكلمـين هو القياس التمثيلى، وهو الذى يسمـيه الفقهاء قياسًا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد، فينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما[٢].

ولقد تعرض هذا القياس إلى نقد المتكلمين المتقدمين والمتأخرين[٣]، ومن أوائل المتكلمين الذين عـرضوا لنقد هذا القيـاس، ووضع قواعد لصحتـه هو أبو منصور الماتريدى، فلقد عرض لدلالة الشاهد على الغائب، مبينًا اختلاف الآراء فى ذلك، ورده على هذه الآراء، فيذكر آراء من يقـول أن الشاهد يدل على الغائب، ويسوى بين الشـاهد والغائب إذ الشـاهد أصل ما غـاب عنه، ولا يخالف الأصل فـرعه، وقياس الشىء نظيره، وكـان نتيجة لهذا الرأى فيمـا يرى الماتريدى، أنهم قد أثبتوا قدم العالم، إذ الشاهد يدل على مثله، فصـار الغائب به عالـمًا أيضًا، ثم هو يدل فى كل وقت على مثله قبله، وفى ذلك إيجاب القدم للكل[٤].

ومنهم من يقول يدل علـى المثل والخلاف، أى الشاهد يدل على مـثله، وقد يدل على خلافه، ويرد الماتريدى على القائليـن بدلالة الشاهد على مثله، أنه لو كان يدل على مثله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفـسه أن يكون كل العالم مثله، وذلك بعيد، وهذا يثبت أن الجوهر لا يحقق رؤية مـثله غائبًا، ولكن الشاهد يدل على مثله فى رأى الماتريدى فى حالة إذا عرفت كيفية الشاهد، وإذا أخبرت بتلك الكيفية لغائب علمت أنه مثله، ويـجوز أيضًا أن يدل على المثل لو عـرف وإن لم يشاهد[٥]، أى أن شرط المساواة بين كيـفية وصفة الشاهد والغائب أسـاس لدلالة الشاهد على مثله فى الغائب، وهو ما ذهب إليـه الباقلانى[٦]، أما القول بأن الشـاهد هو الأصل والغائب هو الفرع، فيرى الماتريدى أن هذا قلب للحقيقة إذ أن الغائب أصل الشاهد.

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٨٥.
(٢) الغزالى: معيار العلم ١٦٥.
(٣) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام من ٩١ إلى ١٠٩.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٧، ٢٨.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٨.
(٦) د. على سامى النشار: مناهج البحث ١٠٧.

ثم يهتم الماتريدى ببيان أن دلالة الاختلاف أوضح بين المشاهد والغائب من دلالة المثل، كالاختلاف بين كل جوهر والمتولد منه، وإلا لزم خروج العقل من العقل والسمع من السمع. ولكن الاختلاف بينهما معلق، كذلك دلالة الكتابة على الكاتب، وهى لا تدل على كيفية ومائية الكاتب، بل تدل على كاتب ما وعلى ذلك أمر العالم يدل على محدث ولا يدل على كيفيته ومائيته، والأصل عند الماتريدى أن الشاهد قد يدل على الغائب وهو خلافه[1].

ولقد عارض ابن تيمية استخدام القياس التمثيلى فى العلم الإلهى لأنه لا يجوز أن يستوى فيه الأصل والفرع، لأن الله ليس كمثله شيء ويرى أن المتكلمين والفلاسفة لما سلكوا هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يصلوا إلى اليقين وتضاربت أدلتهم[2]، وهذا الاعتراض يخلص منه قياس رد الغائب على الشاهد كما قال به الماتريدى إذ أن رأيه أن الشاهد يدل على الغائب وهو خلافه، فحدوث العالم يدل على محدثه وهو خلافه فليس هناك مساواة بين الله والعالم، كذلك اشتراطه تحقيق المساواة بين كيفية الشاهد والغائب أساس للتسوية بينهما، أما إذا لم تتحقق المساواة بين كيفياتهما فلا صحة للتسوية بينهما، ومعلوم اختلاف كيفية العالم عن كيفية الله، كما أن العالم يدل فقط على الله ولا يدل على كيفيته.

ولقد استخدم الماتريدى صورا أخرى من القياس نذكر منها قياس الأولى وهو أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعلم فالواجب القديم أولى.. وأن كل نقص وعيب فى نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى[3]، ولقد استخدم الماتريدى هذا النوع من القياس فى إثبات الكلام الإلهى «أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة يكون من عجز أو منع، والله عنه متعال،

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٨، ٢٩.

(٢) ابن تيمية: دره التعارض بين العقل والنقل ٢٩.

(٣) ابن تيمية: دره التعارض بين العقل والنقل ٢٩، ٣٠ وابن رشد تلخيص كتاب الجدل لأرسطو ٨٧.

ثبت أنه متكلم، على أن الذى لا يتكلم فى الشاهد إنما لا يتكلم بالمعنى الذى لا يسمع ولا يبصر - من الآفة، والله منزه عن المعنى الذى يقتضى الصم والعمى، وكذلك البكم، وهو أولى، إذ هو أجل ما يحمد به الشاهد وبه يتفضل البشر عن سائر الحيوان مع ما كان كل محتمل الكلام فمن عجز لا يتكلم أو عن سكوت(١).

واستخدم قياس الإخراج، وهو أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه، وذلك لإفحام الخصم وإبطال حجته، ولقد استخدم الماتريدى هذا النوع من القياس فى العديد من مناظراته للتسوية فى إبطال الامتزاج بين النور والظلمة، ثم الأصل أن الامتزاج لا يخلو من أن يكون شراً أو خيراً، فإن كان خيراً لا يخلو من أن يكون من الظلمة فيكون منها الخير، وبطل قولهم بالاثنين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر، وإن كل شرا فقد شاركه للخير فى القبول فصار شراً، وإن كان ذلك من النور فالوجهان قائمان فيه(٢).

واستخدم طريقة الإلزام، وهى إلزام الناس لوازم أقوالهم، وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم، وذلك ليدحض أقوال خصومه بأدلتهم نفسها، ولقد عارض ابن تيمية هذه الطريقة وقال بأن اللازم عن قول الحق يجب أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ويجوز أن يضاف إلى صاحبه، أما اللازم عن قول ليس بحق فهذا لا يجب التزامه إذ أكثر ما فيه أنه تناقض(٣).

واستخدم الماتريدى صيغة فى الجدل ومناظرة الخصم، تتيح له استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها، ويرد عليها فلا يدع لخصمه حجة أو دليلا يستند عليه وهذه الصيغة هى «فإن قال. . . قيل له. .» واستخدمها الماتريدى كثيراً فى مجادلته ومناظرته ومناقشته آراء خصومه، مثل مناقشته لآراء الكعبى فى صفات الذات وصفات الأفعال والرد عليها(٤)، كذلك حاول عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلا من القياس، وأحيانا تكون مقدمات القياس عنده

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٧، ٥٨. (٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥.

(٣) عن كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمى: ٣٤، ٣٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٤٩ إلى ٦٠.

طويلة ومنفصلة، واهتم بتحليل الألفاظ ومعانيها، وكثيرًا ما كان يأخذ على خصمه استخدامه اللفظ بما يتعارض مع معناه اللغوى أو الاصطلاحى، واهتم بمعرفة الأجناس والأنواع[1].

ويلاحظ أن السمة العامة للقياس الذى استخدمه الماتريدى وباقى المتكلمين، هى القياس الجدلى الذى يقوم على المقدمات المشهورة فى مقابل القياس البرهانى الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أولية[2]، والقياس الجدلى وإن كان دون القياس البرهانى، إلا أن له أهمية كما ذكر صاحب المنطق، وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأى بمقدمات مشهورة عنده وعند من يتفق أن يسمع القول معه فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمأخذ البرهانى لصعوبته -والقياس الجدلى هو رياضة الأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة[3]، على أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة[4].

ويلاحظ أن الماتريدى يستخدم طرقا فنية فى الجدل، لم تكن مستخدمة عند من سبقوه من أوائل المعتزلة الذين لا يوجد لديهم تقسيم ولا تصنيف ولا تعريف لكثير من المسائل التى تعتمد عليها مسائل أخرى، ولم يكن لديهم إعداد للأدلة ولا توضيح للمقدمات التى ينبغى عليها القياس، لقد اكتفوا بذلك الجدل الخطابى الذى ترجع قوته كلها إلى تعبيرات مختارة بعناية وتفسير بعض الأحداث الطبيعية[5]، إلا أن استخدام الماتريدى للجدل الأرسطى كان محدودا، ولم يستخدمه بصورة فنية[6].

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٢٣٥ . وانظر تلخيص الجدل لأرسطو تأليف ابن رشد ١١٠، ١٣٠ المقالة الرابعة مواضع الجنس.

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل ٣٤ وأيضا أرسطو المنطق جـ٣/ ٤٦٩.

(٣) أرسطو: المنطق جـ٢/ ٤٧٢، وأيضا أبو البركات البغدادى المعتبر فى الحكمة جـ١/ ٢٣٦، ٢٣٧.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ٣٢.

(٥) دكتور إبراهيم مدكور: المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية والترجمة العربية ٣٥.

(٦) انظر كتاب: تلخيص كتاب الجدل لأرسطو ابن رشد لمعرفة أن استخدام الماتريدى للجدل الأرسطى لم يكن كاملا، ولم يستخدمه بصورة فنية اصطلاحية.

٢- إقامة البحث على منهج علمى: وهذا المنهج - كما سبق الإشارة إليه فى مواضع متفرقة - يقوم على الاعتماد على الحس ومعطياته من الواقع المشاهد، وقيام العقل بالاستدلال من هذا الواقع، إلى ما غاب عنه، إذ لا سبيل للعقل عنده لمعرفة ما غاب عنه إلا الواقع المحسوس، والارتقاء منه إلى معرفة ما غاب عنه، فهو لا يرضى بغير الواقع المحسوس أساسا للمعرفة.

ولقد رفض الماتريدى أن يكون الإلهام أو الاعتقاد مصدرا للمعرفة، فهما لا يصلحان أن يكونا سبلا موصلة إلى اليقين، لأنهما يفتقران إلى الموضوعية، وإلى الدليل والبرهان، وأحكامهما ذاتية ولا تصلح أن تكون أحكاما كلية، ويغفلان الواقع، وشروط المعرفة الصحيحة عنده تبدأ من الواقع، وتقوم على إقامة الدليل والبرهان وبذا تكون المعرفة موضوعية، بعيدة عن أهواء وميول الذات العارفة.

ولقد استطاع الماتريدى أن يقيم منهجا للمعرفة الدينية، يتفق مع سمات المنهج العلمى، فدعى إلى ضرورة البحث والنظر ومواصلة ذلك، وطلب البرهان والدليل، إذ هما سبيل الوصول إلى الحق، ورفض التقليد ودعى إلى الاجتهاد، وقال بجواز التأويل فى حدود معينة، ووضع ضوابط وقواعد له. وهذا يعنى إقامة فكر دينى صحيح، يقوم على فهم واع للعقيدة دون تطرف أو مغالاة.

وجملة القول أن النظر عنده يقوم على اعتبار الواقع وعدم إغفاله، وعن طريقه يستدل العقل على ما غاب عنه، وإقامة الأدلة والبراهين لأنها السبل الموصلة إلى المعرفة - وتلك سمات المنهج فى البحث العلمى.

٣- الدليل: يرى الماتريدى أن الحق لا ينال إلا بالدليل وإقامة الحجة، فعن طريقهم يعرف الحق ويتوصل إليه[١]، والدليل هو ما يراد به إثبات أمر أو نقضه وقد يستعمل بمعنى الحجة[٢]، وهو إما أن يكون سمعيا أو عقليا. والدليل السمعى فى عرف المتكلمين هو الكتاب والسنة والإجماع[٣] والكتاب هو القرآن المنزل على

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٥.
(٢) د. مراد وهبة وآخرين: المعجم الفلسفى ٩٥.
(٣) الآمدى: ابكار الافكار مخطوطة ٣٦٢.

النبى ﷺ. ولقد كان القرآن هو أساس البرهنه عند الماتريدى واستطاع أن يقيم أدلته على الآيات القرآنية، ويكفى أن نشير إلى أنه فى إحدى المسائل الكلامية وهى «جواز رؤية الله تعالى» أثبتها عن طريق السمع فقط، ويقوم الاستدلال على الآيات القرآنية، ويستمد صورته ومادته من القرآن. ويفرق ابن تيمية، بين هذا الاستدلال بالآيات عن طريق قرآنى وبين القياس، بأن الآية هى العلامة، وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له، بحيث يلزم وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه، فطلوع الشمس آية على وجود النهار ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢]، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار[١]، ويتضح استخدام الدليل القرآنى عند الماتريدى فى كتابه تأويلات أهل السنة، الذى يقوم أساسا على هذا المنهج، فهو يذكر الآية ثم يذكر شرحها، ويجعلها أساسا لقيام الدليل عنده.

والسنة لغة: هى الطريقة والعادة، وفى الشرع: العبادات النافلة وما صدر عن الرسول غير قرآن من قول وفعل وتقرير[٢]، ولقد كانت السنة الصحيحة أساس إقامة الدليل عنده، مستشهداً بما ورد فيها من أقوال وأفعال. لأنها صادقة كما سبقت الإشارة إلى رأيه فى صدق المعرفة الخبرية.

كذلك كان يستند فى إقامة أدلته على الإجماع الذى هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ[٣] واستشهد الماتريدى على صحة حجة الإجماع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، ففى الآية دلالة أن الإجماع حجة لأنه أمر بالسكون مع الصادقين فى دين الله فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالسكون معهم وجه[٤] والقول بأن الإجماع حجة يخالف

---

(١) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ٢١٦.

(٢) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل ٣٤.

(٣) ابن الحاجب: نفس المرجع ٣٧.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٧٨٥.

ما ذهب إليه النظام من المعتزلة بقوله بعدم حجية الإجماع، وتجويزه بإجماع الأمة فى كل عصر وفى جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال[1].

والدليل العقلى، هو الذى لا يتوقف على السمع أصلا، ولقد سبقت الإشارة إليه فى الحديث عن المعرفة الاستدلالية والنظر، وهو يقوم على استخدام مقدمات معينة واستخلاص نتائج تلزم عنها، وقد تكون مقدمات عقلية محضة، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث، فالعالم حادث، وهذا ما أطلق عليه الإيجى الدليل العقلى المحض، وقد يكون الدليل مركبا من العقل والنقل، فتكون بعض مقدماته مأخوذة من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاصى، والمقدمة الأولى عقلية والثانية أساسها نقلى[2]. ويمكن القول بأن حكم الدليل العقلى فى إفادته اليقين عند الماتريدى كحكم الدليل النقلى عنده، فقد يفيد القطع، إذ أنه أساس الدليل النقلى وبه يثبت الدليل النقلى.

والملاحظ عند الماتريدى هو تعدد الأدلة فى المسألة الواحدة، وتنوع هذه الأدلة، بحيث تتناولها سائر الأفهام، ويلاحظ أيضًا أن أدلته تعتمد على الناحية التجريبية الواقعية أكثر من اعتمادها على التصورات العقلية المجردة.

٤- **التأويل**: احتلت قضية التأويل مكانا بارزًا فى الفكر الإسلامى وتباينت وجهات النظر فيها، والتأويل كما يعرفه الماتريدى مفرقا بينه وبين التفسير، «التفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله سبحانه وتعالى أنه عنى باللفظ هذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة[3] فالتأويل بذلك ظن وترجيح لا يصل إلى اليقين لذا لا يجوز القطع به.

والتأويل يتعلق المحكم والمتشابه من الآيات القرآنية، والقرآن يشتمل على آيات محكمات وأخرى متشابهات يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٤٣.

(٢) الإيجى: المواقف ٧٨.

(٣) ملا كاتب جلبى: كشف الظنون جـ١/ ٤٣٤ علاء الدين البخارى: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، جـ١/ ٤٥.

آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، ولقد اختلف فى معنى المحكم ومعنى المتشابه، واختلف فى تحديد الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، واختلف فى الموقف من التأويل للآيات المحكمة والمتشابهة، وادعى كل فريق على غيره الوقوع على المتشابه، وحمل المحكم على المتشابه أو حمل المتشابه على المحكم - والماتريدى يرى أن علة وجود المحكم والمتشابه فى القرآن، أن الله خلق البشر للمحنة والابتلاء، ومنحهم العقول التى يميزون بها الحسن والقبح، ويؤثرون بها العاقبة، وجعل سبيل الوصول إلى ذلك ظاهر وبين وخفى مستور، وسبيل العلم به العيان، والسمع الذى منه المحكم والمفسر والمتشابه المبهم، وفيه يمتحن الله تعالى بوجهين، بالتسليم مرة، وبالطلب ثانيا وعلى العبد الطاعة فى قدر الأمر، فيسلم بما يحتاج إلى التسليم، ويطلب ويبحث فيما يحتاج إلى البحث والطلب، وأن يؤمن بأن الكل من عند الله وكتاب الله حق، ولا يجوز أن يكون علة للاختلاف والافتراق، لأنه لا يحتمل الاختلاف، ولقد قال الله فى وصفه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فثبت أن القرآن ليس علة اختلافهم، وإنما سبب اختلافهم هو خفاء المحكم عنهم، وإنما خفى المحكم عنهم لأسباب، أما ميل طبيعة الجوهر إلى ما يتلذذ به، أو لألف بعض ما اعتاد، أو لتقليد من وثق به، أو لتقصير فى الطلب، أو لثقة منه بعقله أحب أن يسوى عليه حكمة الربوبية دون أن أتبع عقله ما ألقى فى سمعه، فصار به المحكم عنده متشابهًا، أو لتقصير فى البحث[1]، فالاختلاف لا يرجع إلى احتواء القرآن على المحكم والمتشابه، لأنه كل واحد لا يناقض بعضه بعضا، وإنما يرجع إلى قصور الإنسان، عن إدراك علة وجود المحكم والمتشابه، وأنه للامتحان والابتلاء، وعن عدم التزامه بما يجب التسليم به وما يجب البحث عنه.

وقد عرض الماتريدى فى كتاب تأويلات أهل السنة للاختلاف فى معانى المحكم والمتشابه وأورد كثيراً من الآراء وعلق عليها، ويرجح أن تكون

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣- ذهب الزمخشرى المعتزلى ٥٢٨هـ - إلى رأى الماتريدى فى أن العلة فى وجود المحكم والمتشابه هو الامتحان والابتلاء وضرورة النظر والتأمل الكشاف جـ١/ ٤١٢.

المحكمات هى ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيها والمتشابه هو الذى اشتبه على الناس لاختلاف فى الألسن أو لما يؤدى ظاهره إلى غير ما يؤدى باطنه، فعلق بعضهم بالظاهر فقالوا به، وتعلق آخرون بالباطن لما رأوا ظاهره جورًا أو ظلمًا أو تشبيهًا على اتفاقهم على نفى الجور والظلم عنه[1].

وقد اختلفت الفرق في مواقفها من التأويل، ولقد صنف الغزالى هذا الاختلاف إلى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى:

الفرقة الأولى: ترفضه وتصدق بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا.

والثانية: فى الطرف المقابل، لذلك لم يكترثوا بالنقل واعتمدوا على النقل، وبذا توسعوا فى التأويل.

والثالثة: جعلوا المعقول أصلا وضعف عنايتهم بالمنقول، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروا وكذبوا راويه.

الرابعة: جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا فى المعقول، فظهر لهم التصادم بين المنقول، وبعض الظواهر فى المعقول.

والخامسة: هى الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع[2].

وموقف الماتريدى من التأويل يتضح من موقفه من المحكم والمتشابه، فالمحكم يتناول أصول الدين، إذ لا متشابه فيما إليه أحكام من أمر ونهى وحلال وحرام، وهذا ما يحتاجه الناس، فعلى الناس أن ينظروا فيه، ويطلبوا معرفته، ويرى الماتريدى أن فائدة النظر فى المحكم ومعرفته توقفنا على معرفة المتشابه، الذى يجب التسليم به لعدم الحاجة إلى العلم به، ولما عليه توارث الأمة، وما روى عن النبى ﷺ، أنه أخبر عن تفرق الأمة، ثم أشار إلى ما عليه هو وأصحابه وأن المبتدع هو الذى يبتغى تأويله، ولأن التأويل كان علة لافتراق الأمة، ولأن الله عز وجل أخبر أنه

---

(١) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ١٩٧.

(٢) الغزالى: قانون التأويل من ٦ إلى ٩.

لا يعلم تأويله إلا الله، وإن كان يعلم غيره فبالله علم، واطلاع الله عليه لا لأن فى العقول بلوغ ذلك[1]، ولكن هل يعنى ذلك التسليم بالظاهر فى الآيات المتشابهة، يرى الماتريدى أنه مع التسليم بالظاهر لابد من تحقيق أن الله ليس كمثله شيء ويقول موضحا ذلك، وأما الأصل عندنا فى ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فنفى عن نفسه شبه خلقه. وقد بينا أنه فى فعله وصفته متعال عن الأشياء[2]، فالماتريدى يجيز التأويل لأنه يرى أن الخطاب قد لا يوجب المراد والفهم على ظاهر المخرج ولكن على مخرج الحكمة والمعنى[3]، ولكنه يعين ما يجب تأويله، وما لا يجب تأويله، أى الوقف فيه والتسليم به، ويضع قانونًا للتأويل يقوم على أسس ثلاثة: الأول: أن يكون ما يؤول يتسع للكل، ويحتمل دخول الكل فى المراد ويحتمل إرادة البعض، فإذا كان خاصا بالعمل يجب الإحاطة به والعمل به، وإذا كان خاصا بالاعتقاد نشهد على ما فى الحكمة، وجوب ذلك الاعتقاد، أى وجوب الاعتقاد به على مقتضى الحكمة وإذا كانت الآية تتسع له ولغيره نحو القول بأنه سميع عليم على أثر أمورهم وأفعالهم لا تحمله على الخصوص، فإنه فى الحكمة سامع لكل صوت وعليم بكل شيء. الثانى: أن يكون ما يؤول يحتمل وجوها لا تتسع للكل فى حق العمل، وفى حق الاعتقاد لكنها لأحد الحقين، فإن كان ذلك فى حق العمل يجب طلب دليله ويكون الدليل على وجهين، أحدهما: أن يوجب على حق العمل والاعتقاد جميعًا، والآخر: أن يوجب العمل خاصة، وإن كان فى حق الاعتقاد فيجب الوقف فى تحقيق المراد والتسليم به، أى إذا كان المؤول خاصا بالعمل يجب النظر فيه وإقامة الدليل عليه وبيانه، أما إذا كان خاصا بالاعتقاد فيجب الوقف فيه والتسليم بالمراد. الثالث: أن يكون احتمال ما يؤول وجوها إنما يكون بمقدمات فيختلف على اختلاف المقدمات، فلا يجوز تأويل تلك إلا بمعرفة إذا لم يكن فيها غير معرفة الموقع من المقدمة، نحو قوله: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ [الشرح: ٧] لم يكن لأحد تأويل واحد من

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ١٩٨، ١٩٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٧٤.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٩٧٧.

الوجهين حتى يعلم عن طريق السمع أنه فيما كان مشغولا، والقول فى حقه إلى أن يتبين، فإن كان ذلك فى حق الاعتقاد فلازم الوقف فيه حتى يظهر، وما كان فى حق العمل فإن كان فى نوع ما يحتمل الاحتياط فحقه القيام به حتى يظهر دليل التوسع، فإن كان فيما لا يحتمل الاحتياط فحقه التوقف حتى يظهر[١] وجملة القول أن الماتريدى يرى أنه إذا كان المؤول خاصا بالعمل يجب النظر فيه وإقامة الدليل عليه وبيانه، أما إذا كان خاصا بالاعتقاد فيجب الوقف فيه والتسليم به مع عدم تحقيق المثلية أو الكيفية وهو بذلك يقف موقفا وسطا بين أهل الظاهر الذين يأخذون بكل ما ظهر مما لابد من تأويله، وبين أهل الباطن الذين عطلوا ظواهر الشرع ووضعوا وراءه معنى لا برهان عليه ولا دليل، وذهبوا إلى تأويلات بعيدة تنبو عنها الأفهام، كتأويلات الباطنية وغيرهم[٢]، ولم يتوسع فى التأويل كالمعتزلة أنه يرى الأخذ بظاهر الشرع ما لم يصرف عنه دليل، ويرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع، وهو يجب تصنيف الغزالى السابق يمثل الفرقة الخاصة التى تجمع بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة لكل واحد منهما أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع.

لقد كان حرص الماتريدى شديداً بخصوص عدم التوسع فى التأويل، واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكا منه لمغبة التوسع فيه، ومن بعده نجد الغزالى يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو عنها الأفهام، وأن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها[٣]، كذلك قرر ابن رشد أن هناك ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله، ولا يجوز تأويل المبادئ، ويجوز تأويل ما بعد المبادئ وأن يكون التأويل قاصراً على أهل التأويل[٤].

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٣٦٤.

(٢) ابن الجوزى: تلبيس إبليس ١٠٧- ١٠٩ والديلمى: عقائد آل محمد «الباطنية» ١٧، ٩٥ وايضا د. عبد القادر محمود الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة ١٩- ٤٣ وأيضا:

Seyyed Nowwin I dtite and Relltier of letan P. 56-61

(٣) الغزالى: قانون التاويل ١٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال من ٢٨ إلى ٣٨ ومناهج الأدلة ٢٤٦ وأيضا دكتور عاطف العراقى. المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٢٣٩.

تاسعا: أسباب قصور المعرفة

لم يهتم الماتريدى بوضع قواعد المعرفة الصحيحة فحسب، بل فيه إلى الأسباب التى توقع الإنسان فى الخطأ، حتى يمكنه تجنبها، والالتزام بالمنهج الصحيح فى المعرفة، ويرى أن من أهم تلك الأسباب:

١- التقليد: ومعنى التقليد فى رأيه هو ركون النفس إلى الإلف والعادة وما تميل إليه من الشهوات والأمانى، وترك الأدلة والنظر، دون تحمل مشقتها[١].

ولقد استهل كتابه «التوحيد» بالحديث عن إبطال التقليد وإيراد الأدلة على بطلانه. فهو يرى أنه بالنظر إلى أحوال المقلدين، نجد أن كل واحد منهم يعتقد أنه على حق، وأن له سلف يقلده، وهذا يثبت بطلان التقليد، وذلك لتساوى كل المقلدين فى حجة التقليد، فإن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، وليس فى التقليد حجة أو دليل، وليس فيه سوى كثرة عدد المقلدين، وليست العبرة فى معرفة الحق كثرة العدد، ولكن العبرة كما يقول الماتريدى بالدليل والبرهان، فقد يكون واحدا معه الحجة والبرهان فيكون هو الحق[٢].

ويستدل الماتريدى على ترك التقليد فى الدين، بظهور النبى عليه السلام فى زمان كان زمان تقليد فى أمر الدين، ولم يكن زمان حجاج ونظر، فبعث الله رسوله ﷺ ونشأ بين ظهورهم، ودعاهم إلى ترك التقليد فى الدين واتباع الحجج التى لا يبلغها أهل الحجاج بعقولهم دون أن يكون لهم المعونة من علم الوحى وما فيه من علم الربوبية[٣]، أى أن التقليد فى الدين لا يجوز بل لابد من إقامة الحجة، وهذه الحجة ليست مدركة بالعقل دون معونة الوحى الذى يأتى إلينا عن طريق الخبر، والخبر قد نقله إلينا الرسول والصحابة والأتباع، لذا فإنه يجب تقليدهم والاقتداء بهم، ويقول الماتريدى أن الصحابة والأتباع إذا خبروا بخبر وحدثوا بحديث فيجب العمل به ولا يسع تركه، وذلك لأن الله عز وجل مدح المهاجرين والأنصار ومن تبعهم

(١) الماتريدى: التوحيد ١١١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤٠٣ وهذه الأدلة تكرر عند القاضى عبد الجبار انظر المغنى جـ٥/ ١٢٣.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٢٢٦.

بإحسان[1]، ولكن ليس تقليد الرسول مبررا أو مسوغا لتقليد غيره، وذلك لأننا قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه[2]، وليس فى هذا معنى التقليد الذى هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة أو دليل. والماتريدى وإن أجاز إيمان المقلد، إلا أنه يرى أن إيمان المقلد عن تقليد، لم يتثبت بالعقل، فهو عرضة للصد والترك، إلا مَنْ مَنَّ الله عليه فيشرح صدره حتى يكون على نور من ربه، ولكن هل يعذر المقلد فى تقليده، فيرى الماتريدى أن المقلد غير معذور لما معه لو استعمله لأوضح له الطريق وآراه قبح مآثر التقليد[3].

فالمقلد فى تركه للنظر، يكون أكثر عرضة للخطأ، ولا يصل إلى مرحلة التثبت واليقين فى اعتقاده، فهو لا يملك على اعتقاده دليلاً أو حجة يدافع بها أو يستند إليها، وهو غير معذور فى تقليده لأن الله أعطاه العقل وهو أداه النظر ولكنه آثر تركه، ولا شك أن معرفة المقلد خاطئة لأنه لا يملك دليل صحتها.

٢- التعصب: يرى الماتريدى أن الذى يعوق حدوث المعرفة الصحيحة، ويمنع الوصول إلى الحقيقة هو التعصب للمذهب والتمسك به دون نظر إلى ما فيه من خطأ أو صواب وادعاء كل صاحب مذهب أنه على حق وغيره على الباطل، فكل ذى مذهب فى الإسلام يدعى على خصمه بما ذهب إليه من الحجاج بالآيات الوقوع فى المتشابه ولنفسه الوقوع فى الواضح، وعنده أن ما ذهب إليه هو الحق[4]، وبذا لا يكون هناك فرق فى ادعاء كل واحد منهما، وليس ذلك سبيل الوصول إلى الحقيقة، وإنما سبيل الوصول إلى الحقيقة، أن ينظر فيما جاء كل واحد منهما، فإن جاء بشىء يضطر العقل قبوله سلم له ما جاء به، وإلا فخصمه منه فى دعوى مثله بالوقوع له بالمتشابه بمحل دعواه[5] أى على الإنسان أن يذعن إلى الحق، وأن ينشد الحقيقة ويسلك فى ذلك منهج العقل بعيداً عن الأهواء

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٧٧٧.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٣.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٤٠.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٩٩.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٩٩.

والميول الذاتية، وبعيدًا عن آفة التعصب التى تنأى بالإنسان عن بلوغ الحق، وتعمى أنظاره عن الحقيقة، وتفقده حرية البحث والفكر وتجعله أسير معتقدات معينة لا سند لها ولا دليل.

٣- الخطأ نتيجة لسوء فهم الأحكام وعدم مراعاة شروط تطبيقها: وذلك كالخطأ الناتج عن عدم فهم بعض الأحكام، مثل التأويل، والمحكم والمتشابه وحمل المحكم على أنه متشابه والمتشابه على أنه محكم، والعموم والخصوص، وحمل الخصوص على العموم، ولقد ضرب أمثلة كثيرة لذلك مثل الخطأ فى تأويل الخوارج لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، بأن كل الذنوب كفر ولا تغفر[١]، وكخطأ الكعبى فى حمل الخصوص على العموم فى آيات الوعد والوعيد[٢].

٤- الاعتماد على مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو المعرفة الحسية: يرى الماتريدى أن الاقتصار على المعرفة الحسية يوقع الإنسان فى الخطأ، فمن يقتصر على المعرفة الحسية وحدها وينكر حدوث أية معرفة غير محسوسة يكون مخطئًا، لأن معارفه ذاتها غير محسوسة، ثم إن فيه عقل وسمع وبصر وروح وغير ذلك لا يدرى مم صنع، فلا وجه للعلم بذلك عن طريق الحس، بل عن طريق الاستدلال[٣]، وأنواع المعارف والعلوم، هى «علم استدلال» وهو علم العقل، وعلم المشاهدة والعيان وهو علم الحس وعلم السمع والخبر[٤]، ولكل علم مجاله ووسيلة إدراكه، والخطأ يقع فى الخلط بين مجالات هذه العلوم ووسائل إدراكها، فطلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس، فهو كمن يريد أن يميز بين الأصوات بالبصر وبين الألوان بالسمع[٥]، فطلب المعرفة دون اعتبار لهذه التفرقة، ودون الأخذ بمصادر المعرفة الثلاثة، يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ . كذلك فالمعرفة الحسية إدراك فقط. والحكم متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية، فالاقتصار على الحس يستحيل معه قيام علم أو فلسفة.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣٧.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٤٥.
(٣) الماتريدى: التوحيد ١٥.
(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٠٤.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

٥- إهمال النسق الفكرى: النسق الفكرى هو أن تكون جملة أفكار المفكر متآزرة ومرتبطة يدعم بعضها بعضًا، وبحيث تكون نسقًا فكرياً مترابطًا أما إهمال ذلك النسق، فهو أن تتناقض أفكاره بعضها بعضا، وهذا مما يوقع صاحبه فى التناقض. ولقد أخذ الماتريدى على خصومه عدم مراعاتهم لذلك النسق الفكرى مما أوقعهم فى الخطأ، ومن أمثلة ذلك اعتراضه على قول «الكعبى» أن الله لا يحويه مكان لأنه لا يجوز عليه التغير، وهو فى كل مكان بمعنى عالم وحافظ. ويرد عليه الماتريدى، مبينًا تناقض آرائه وعدم اتساقها، بأن قوله أن الله لا يحويه مكان حق، لكنه منع التغير فى المكان ولم يمنعه فى الفعل، وهو فى الفعل أولى، وكذلك تناقض قوله فى كل مكان بمعنى عالم حافظ، لأن عالم اسم ذات عند الكعبى، وذاته ليست فى مكان، فلا تحقق لعلمه[1].

٦- عدم إقامة الدليل والاعتماد على سحر البيان: الحق فى رأى الماتريدى ما كان مقرونًا بالأدلة والبراهين ولا يعلم بسحر البيان[2]، فهو يحذر من النزعة اللفظية التى تميل إلى الصيغ والألفاظ ودون عناية بالحقيقة والموضوع، فهى لا تهتم بالدليل أو البرهان وهما طريق الوصول إلى الحقيقة، بل تهتم بالجدل اللفظى الذى يعتمد على اللفظ ويعتنى به، وهذا يشير إلى رفضه المنهج السوفسطائى الذى يقوم على تلك النزعة اللفظية، مما أدى بهم إلى رفض الحقيقة الموضوعية، وإلى التلاعب بالألفاظ وتمويه الحقيقة، ويشير أيضًا إلى إشارة المنهج القائم على الدليل والحجة والبرهان، ورفضه لمنهج يقوم على اللفظ وما يثيره من انفعالات.

٧- إدخال العقل فى مجالات تعلو نطاقه: العقل عند الماتريدى له حدوده ومجاله بحث ظواهر الأشياء دون حقيقتها، كذلك معرفة الله دون البحث عن كيفيته، أو محاولة تعدى هذا النطاق من البحث، كالبحث فى كنه الربوبية، والسؤال هل يقدر الله أن يخلق مثله؟ أو لماذا أنعم؟ أو لماذا أظهر جوده، ولم كانت الحكمة؟ وهذه الأسئلة محالة وفاسدة لا يقبلها عقل ولا يحتملها وسع[3]، فالعقل فى هذه

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٧٥.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٠٥.
(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٠- ١٣٤.

المسائل لا يملك الدليل على صحة رأى أو فساده فى مثل هذه المسائل لأنها خارجة عن نطاقه.

٨- اتباع خاطر الشيطان الذى يسول له ترك النظر: أن العقل مجعول للنظر والتدبر، والذى يسول للإنسان ترك النظر هو خاطر الشيطان الذى يصده عن ثمرة عقله ويفزعه لأمانته التى لديها الفرصة ويظفر بالبغية[١]، فيصده عن عبادة الرحمن، ولا يصده عن ملذات النفس وشهواتها، فيتبع خاطر الشيطان فى صده عن معرفة الله، وتركه النظر، وعلى الإنسان أن يقاوم ذلك الخاطر ويستخدم عقله فى المعرفة والنظر كما يستخدمه فى توقى المضار الحسية.

والملاحظ أن هذه الأسباب التى أشار إليها الماتريدى لقصور المعرفة أسباب ذاتية، ترجع إلى الشخص العارف، وترجع إلى عيوب المنهج الذى يتبعه فى إدراك المعرفة، وإلى أهوائه وميوله ومعتقداته، والمعرفة الصحيحة بمنأى عن هذه العيوب، وترمى هذه الأسباب إلى تطهير العقل قبل بدء البحث من كافة ما يعوقه عن اتباع المنهج الصحيح الذى يوصله إلى المعرفة الصحيحة، وهى تذكرنا بمنهج «بيكون» السلبى الذى يرمى إلى تطهير العقل من الأوثان الأربعة، كخضوعه لآراء السابقين، أو أخطاء نتيجة لغموض اللغة، أو أخطاء ترجع إلى طبيعته البشرية كتسرعه فى الحكم، أو أخطاء ناجمة عن نزعاته وميوله[٢].

عاشراً: المصدر الأرسطى والإسلامى فى نظرية المعرفة عند الماتريدى

١- المصدر الأرسطى: سبق الفكر اليونانى بمختلف اتجاهاته التعرض للمعرفة الإنسانية، ولقد ترجمت معظم هذه الآراء قبل عصر الماتريدى، فلقد ذكر ابن النديم فى الفهرست أن ابتداء الترجمة كان فى عهد خالد بن يزيد بن معاوية ويسمى حكيم آل مروان. ونقل كثير من المصنفات فى الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطب فى عهد المأمون على يد حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا البعلبكى ٢٠٢هـ[٣].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٣٦.
(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ١٣٦.
(٣) ابن النديم: الفهرست ٣٣٨ إلى ٣٤٠.

ولا شك فى اطلاع الماتريدى على كتب أرسطو، فلقد ذكر فى كتابه التوحيد اسم أرسطو طاليس وذكر كتابه فى المنطق، مما يدل على معرفته به. ونجد لدى الماتريدى أفكارًا تتشابه مع أحد أقطاب الفكر اليونانى وهو أرسطو، وسوف نحصر نقاط التشابه فى نقطتين أساسيتين هما: استخدام الماتريدى لبعض صور الاستدلال التى نجد مثيلا لها فى المتعلق الأرسطى، والنقطة الأخرى النزعة الواقعية التجريبية المتمثلة فى المعرفة الحسية وصدقها وأهميتها والتى نجد مثيلاً لها عند أرسطو. فهل يعنى هذا التماثل تأثر الماتريدى بأرسطو؟.

وبالنسبة للنقطة الأولى الخاصة باستخدام الماتريدى طرق جدلية تشبه الجدل الأرسطى يمكن القول أن أوائل المتكلمين كانوا يعتمدون على المنهج القرآنى فى البرهنة القائم على المنهج الخطابى، دون استخدام لطرق فنية فى الجدل والقرآن كتاب عقيدة وليس كتابًا جدليًا، ولم تحدد تعاليم القرآن أساس عقيدة مصوغة أو نظامًا مغلقًا، وبذلك يبقى على الأجيال اللاحقة أن تضع النموذج لأساس هذه العقيدة، وتقيم ذلك النظام[1]، ولقد بدأ الماتريدى ومعاصره الأشعرى فى استخدام الجدل بطريقة علمية منظمة، وأدى ذلك إلى تحول جذرى فى الدراسات الكلامية، فبدأ الاهتمام بإقامة الأدلة، والمقدمات التى ينبنى عليها القياس، والتقسيم والتصنيف، واستخدام مصطلحات فنية، وهذا يشير إلى أثر المنطق الأرسطى فى المنهج الجدلى عند الماتريدى، إلا أن هذا الأثر الأرسطى محدودًا، وليس على النحو الذى نجده عند المتكلمين منذ أواخر القرن الخامس حيث مزج المنطق الأرسطى بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على يد أبى حامد الغزالى[2] ومن بعده الرازى وغيرهم.

ويؤكد ذلك الأثر المحدود، أننا نجد صوراً من الاستدلال لا مثيل لها عند أرسطو كالاستدلال بالآيات كطريق قرآنى للاستدلال، كما أن هناك خلافًا بين قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل الأرسطى[3]، وكذلك يذكر ابن تيمية أن

---

(١) د. إبراهيم مدكور: المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية- الترجمة العربية ٣٤.

(٢) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ٧٩.

(٣) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١/ ١٠.

الناس يستدلون بقياس الشمول والاستقراء وبقياس التمثيل، ولكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم فى صور الاستدلال، وأن عقول البشر تستدل بالأدلة على المدلولات بفطرتهم دون حاجة إلى اصطلاحات معينة تفرضه عليهم طائفة من المتكلمين أو المناطقة[(١)]، ولكن مع وجود تلك الفروق، ومع فرض صدق ادعاء ابن تيمية لا يمكننا القول بنفى الأثر الأرسطى على الإطلاق ولكن يمكن القول بأن ذلك الأثر الأرسطى محدود، ويبدو فى استخدام مصطلحات فنية لم تكن معروفة كالجوهر والعرض والحدوث وغير ذلك، كما يبدو أيضًا فى استخدام طرق أكثر فنية فى الجدل.

أما عن النقطة الثانية وهى هل تأثر الماتريدى بقوله بالمعرفة الحسية، وصدقها ونزعته التجريبية الواقعية بأرسطو، نقول إنه بالرغم من قول أرسطو بالتجربة والاستقراء، وأن الكلى ندركه عن طريق استقراء الجزئى، فلقد أثيرت حول نزعته التجريبية اعتراضات، لأنه لم يكن يقبل التقيد بالتجربة، وكان يقفز إلى النتائج التى لا تبرر صدقها مقدمات تجريبية، وكان اعتماده فى الكثير من الحالات على التفكير الأولى السابق التجربة واعتقاده بإمكان التوصل إلى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر[(٢)].

ولقد قال أرسطو بأن الجزئى هو طريق الكلى، ولكن المعرفة عنده لا تكون إلا بالكلى، وهذا تناقض ينطوى عليه رأى أرسطو لإثباته لأولية الأفراد فى الوجود، وإنكاره لأوليتها فى المعرفة «ويلزم عن هذا القول أن أولى الأشياء لا تعرف معرفة يقينية قط» التجريبية الأرسطية تختلف عن التجريبية الحديثة التى يزعم دعاتها أن الكلى إن هو إلا حاصل تعداد الأفراد الجزئية، وأن الجزئى لا يختلف عنها بالجوهر قط، وعند أرسطو أن الكلى مفهوم تدركه النفس بالحدس متى تكررت لديها مطالعة الجزئى الذى يتصل به، فالموجود الجزئى يدل على الكلى ويفصح عنه، والاستقراء عند أرسطو هو وسيلة تمكننا من إدراك مبادئ البرهان، أما فعل الإدراك فهو ضرب

---

(١) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ١٩٣.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ١٣٤.

من الحدس، فمعرفة مبادئ البرهان معرفة حدسية، لا استقرائية ولا استنتاجية، وإلا لا استحال الاستنتاج البرهانى بجملته واستحالت المعرفة العلمية أصلاً [١].

وأرسطو يقول بأن العلم لا يكون علمًا إلا بماهية الأشياء وحقائقها، وهذا من أظهر وجوه النقص فى فلسفته، لأنه محاولة لوضع مذهب ميتافزيقى، وهذا يشهد بأنه لم يكن تجريبياً بالمعنى الدقيق [٢].

وهذه الاعتراضات تعنى أن أرسطو لم يكن صادقًا فى تجريبيته، ومثال هذه الاعتراضات، يكمن قول أرسطو بأن العلم بالكلى وبماهية الأشياء وحقائها، وعند الماتريدى لا نجد محلا لمثل هذه الاعتراضات، لأنه يقول بأن العلم بالجزئى وبظواهر الأشياء، وهذا ما يجعله أكثر اتساقًا فى تجريبيته من أرسطو، واتفاقهما فى القول بأهمية المعرفة الحسية لا يعنى تأثر الماتريدى بأرسطو لافتراقهما فيما ترتب على ذلك من نتائج، كما لا نجد عند الماتريدى متابعة لآراء أرسطو فى كيفية إدراك قوى الحس الباطنة وعملها كالحس المشترك والذاكرة والمخيلة، على النحو الذى فعله أرسطو [٣]، بل هو يذكر صراحة أننا نعلم أن البصر يبصر، والسمع يسمع، واللسان ينطق، واليد تقبض وتأخذ، والرجل تمشى والعقل يدرك، لكن لا نعلم المعنى الذى جعل فيه وبه يسمع وبه يبصر وبه ينطق وبه يأخذ وبه يمشى وبه يدرك [٤]، فهو يقرر بأننا لا نعلم كيفية إدراك الحواس الظاهرة أو الباطنة، وإنما نعلم أنها تدرك. كذلك لا نجد عند الماتريدى أى أثر للقول بالعقل الفاعل والعقل المنفعل كما عند أرسطو [٥]، وغير ذلك من الآراء الأرسطية التى نرى أثرها واضحًا عند الفلاسفة الإسلاميين، لذا نرجح أن يكون الماتريدى قد تأثر بمصدر آخر فى نزعته الواقعية غير المصدر الأرسطى، وأن تأثره بأرسطو فى ذلك لا يكاد يلحظ إن لم يكن معدومًا.

---

(١) د. ماجد فخرى: ارسطو ٣٦- ٣٨ ولقد سبق الإشارة إلى راى أرسطو.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ١٣٤.

(٣) أرسطو النفس: ١٠٣ وايضًا يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦١، ١٦٢.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٢٥-١٠.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦٣- ١٦٧.

٢- المصدر الإسلامى: يتمثل المصدر الإسلامى فى القرآن الكريم الذى هو أهم مصادر الفكر الإسلامى فى شتى فروعه، والقرآن ليس مصدر المعرفة الميتافيزيقية والدينية فى الإسلام فحسب، بل هو مصدر ميادين المعرفة المختلفة ودوره البارز فى تطور الفلسفة والعلوم الإسلامية جديرة بالاهتمام[١]، ولقد حث القرآن على المعرفة ونبه إلى أهميتها، وأول كلمة تنزل على النبى الأمى تعلن بداية الوحى الإلهى كانت كلمة «اقرأ» والقراءة هى وسيلة تحصيل العلم والمعرفة، وآيات القرآن تفيض بالمعانى الدالة على ضرورة النظر والحث عليه، بحيث يمكن القول إن القرآن ينفرد عن سائر الكتب السماوية الأخرى بالاهتمام بضرورة وبيان طريق تحصيلها. فلقد حث القرآن على ضرورة النظر فى الكون وما فيه، «وفى القرآن آيات كثيرة تتعلق بالحقائق المحسوسة فى هذا الكون» وفيه آيات تتحدث عن الحقائق الغير المحسوسة، كالكائنات المجردة كالروح والموجودات الروحانية والإله، ولقد تكلم القرآن عن هذه الحقائق على نحو يثير البحث، فهو أحيانًا يتكلم على سبيل الحقيقة وأحيانًا على سبيل المجاز، وهو أحيانًا يتكلم عن الشىء فى ذاته وأحيانًا يتكلم عنه من حيث علاقته بغيره[٢]، لذا فلقد دعى القرآن إلى ضرورة التفكر والنظر والاعتبار، لفهم هذه الحقائق وما تدل عليه، ودعى إلى النظر فى ظواهر الطبيعة وفى النفس، يقول الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]، وهذه دعوة صريحة إلى عالم الحس والاستشهاد به، وأن الذات الإلهية سترينا آياتها فى العالم الخارجى وفى أنفسنا، والمنهج القرآنى بذلك يقوم على لفت الأنظار إلى الواقع المحسوس، وإلى أن المعرفة تبدأ من المحسوس، وقدرة العقل على تحصيل ذلك المحسوس، واستيعابه هو الذى يبصر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس، فمعرفة الله تكون عن طريق معرفة آثاره الظاهرة فى الطبيعة، والتأمل فيها، ومعرفة ما فى العالم الخارجى من نظام واتساق يدل على مدبر حكيم عليم له «وإن لم تدرك الله فى آثاره الظاهرة فى الطبيعة

(١) Seyyed Hossein: I deal, and realities of Islam. 50

(٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: نصوص فلسفية عربية ٧ وأيضًا د ابو الوفا التفتازانى: الإنسان والكون فى الإسلام ٢١ وما بعدها.

فكيف يتسنى لنا إدراكه فى آثاره الخفية. . ولا يوجد مثل القرآن كتاب مقدس لأى دين من الأديان الكبيرة، يؤكد على ملاحظة الطبيعة كدليل على وجود الله[1]، والقرآن يريد أن ينتقل بالإنسان من مرحلة الإيمان عن طريق المعجزة ونحوها إلى مرحلة الإيمان القائم عل التفكير والعلم والبرهان ولا نجد فيه «أى فى القرآن» أية دعوة إلى الخارق للطبيعة كأساس للعقيدة[2] إذ أن الإيمان القائم على التفكير والعلم يؤدى إلى اليقين، والمعجزة غير كافية، لأن الناس ربما كذبوا بها لالتباسها بغيرها، ولأنها قد تدهش الناظر إليها أو تقهره ولكنها لا تقنعه، يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ۞ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ۞ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ۞ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأنعام: ٤، ٧]. . ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ١٠٩].

ولقد عاب القرآن على العلم الظنى، ودعى إلى ضرورة طلب اليقين ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾ [الجاثية: ٢٤]، ورفع الله درجة العلماء: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ [الزمر: ٩].

وعاب على الاعتماد على التقليد مثل قوله: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٤].

---

(1) Kalif Abdul hakim/Islmic Ideology p 27.

(2) Kalif Abdul hakim/ Islamic Ideogy p 29.

وفكرة قصور العقل الإنسانى عن التوصل إلى الشىء فى ذاته فكرة إسلامية «فلقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديدًا تامًا، وتطلب عدم الخوض فيما خلفها، طلب منا أن نبحث فى الكون وآفاقه ولكن لا نحاول أن نبحث فى الجوهر الذى لا نصل إلى حقيقته، أى نبحث فقط عن الخصائص ولا نبحث إطلاقًا عن الماهية»[1].

ولقد أكد المفكر الإسلامى المعاصر - محمد إقبال - على أن روح القرآن تتجلى فيه النظر الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد وإغفال الواقع المحسوس، ويرى أن القول بأن أوربا استحدثت المنهج التجريبى زعم خاطئ، مستشهدًا بقول «ايرفولت» فى كتابه «بناء الإنسانية» من أن روجر بيكون رائد الفلسفة التجريبية قد درس اللغة العربية والعلوم العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس، ولم يكن سوى رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية[2].

وفى هذه الإشارة الموجزة، وما ورد ذكره من آيات استشهد بها الماتريدى وأقام عليها نظريته فى المعرفة، دليل على موقف القرآن من المعرفة ودعوته إليها ومنهجه القائم على الاعتراف بالواقع المحسوس والارتقاء منه إلى حقائق غير المحسوسة.

والمصدر الثانى الإسلامى هو السنة، التى كانت تطبيقًا لذلك المنهج القرآنى، فلقد كان الصحابة فى أيام النبى لا يبحثون فى مسائل ما بعد الطبيعة التى لم يشأ الوحى أن يكشف عنها للنبى نفسه، ونهى عن الخوض فيها -أما دون ذلك من مسائل التشريع فلقد بحثوا فيها واجتهدوا فيها، واستخدموا الرأى القائم على الفكر واستنباط الأحكام الشرعية، ولقد شمل التشريع فى عهد النبى عليه السلام

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٥٦، وانظر أيضًا:

Seyyed Hossein: Ideal and realitiies of Islam P 59

(٢) محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ١٤٦- ١٤٩، وانظر أيضًا:

K. G. saihidan: IQbls eductionl Pmilosophy P. 12- 22.

لتأكيد إقبال النزعة التجريبية فى القرآن مقابل نزعة اليونان التجريدية.

على تشريع النبى نفسه بالرأى من غير الوحى، وعلى اجتهاد الصحابة فى زمن النبى واستنباطهم برأيهم أحكامًا ليست بعينها فى الكتاب ولا فى السنة[1]، ولقد أقر النبى اجتهادهم فيما كان صوابًا، وهذا يشير إلى ضرورة النظر والبحث.

وهذا يوضح لنا اعتماد الماتريدى على هذا الأساس الإسلامى المتمثل فى القرآن والسنة، فليس هناك تعارض بين ما قاله الماتريدى وبين هذا المصدر الإسلامى، بل إنه كان الركيزة الأولى التى ارتكزت عليها نظرية المعرفة عنده، واستطاع أن يستخرج منه نظرية فى المعرفة ذات طابع إسلامى واضح، وبحيث يمكننا أن نرجع كل آراء الماتريدى فى المعرفة إلى هذا الأساس وحده، ويمكننا أن نحصر الأثر الأرسطى عند الماتريدى فى استخدامه لبعض صور الاستدلال التى تتشابه مع المنطق الأرسطى، ولكن هذا الأثر كما سبق القول محدودًا، لذا فإننا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الماتريدى قد استطاع أن يقيم أول نظرية فى المعرفة إسلامية خالصة - وهى وإن تلاقت فى بعض جوانبها مع بعض آراء أرسطو فإن هذا لا يعنى تأثره فى هذا بآراء أرسطو، فإن هذا التلاقى المتمثل فى «النزعة الواقعية» نجد له أساسًا قرآنيًا لا شك فيه، فى حين أن نزعة أرسطو الواقعية كانت مثار شكوك، وأيضًا فإن فى القرآن ما يغنى الماتريدى عن التأثر بأرسطو فى ذلك، كذلك فإن الماتريدى لم يكن لديه اهتمام بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى كالفلاسفة الإسلاميين، بل على العكس من ذلك يريد أن يبعد ذلك الفكر وقضاياه عن دائرة الدين.

وقد آثرنا أن نحصر الأثر الإسلامى فى القرآن والسنة، لأننا لم نجد أى أثر عند الماتريدى لآراء من سبقوه من المتكلمين أو الفلاسفة أو المتصرفة فى نظرية المعرفة، فبالنسبة للمتكلمين فهو كما سبقت الإشارة أول متكلم يحاول وضع نظرية فى المعرفة، وإن كان قد ذكر لبعض المعتزلة السابقين عليه من الإشارة إلى بعض أفكار عامة فى المعرفة متفرقة ولا تكون نظرية متكاملة، ولكن هل تأثر الماتريدى ببعض تلك الأفكار؟

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٣٨- ١٥٣.

فلقد قال الماتريدى بالوجـوب العقلى أى معرفة الله واجبـة بالعقل، وقال بنفى التقليد، ولقـد سبقه إلى ذلك العلاف والـنظام من المعتزلة[1]، فهل تأثر الماتريدى بتلك النزعة النقدية وبالنـسـبة لمسألة الوجوب العقلى، فلقد سـبق أبو حنيفة القول بهـا وهو أسبق من العـلاف، لذا نرجح أن الماتريدى قـد تابع أبو حنيفـة فى ذلك وليس العلاف فـإن العلاقة الخاصـة بين الماتريدى وأستاذه أبو حنيفـة تؤكد ذلك. وأما عن رفض التقليـد والنزعة النقدية فلقد سـبق نص القرآن على ذلك، ودعوته الصريحة إلى نبذ التقليد، وجملة القول أن تأثر الماتريدى بمن سبقوه من المعتزلة فى المعرفة لا يكاد يذكر.

أما بالنسـبة للفلاسفـة الإسلاميين فـلا نجد صلة بين آرائهم وآراء الماتريدى فى المعرفة، إلا فى النقاط التى الـتزموا فيها بالمنهج القرآنى، أمـا ما أضافوه من الفكر اليونانى فلقد كان البون بين آرائهم فى ذلك وبين آراء الماتريدى شاسعًا.

أما الصوفية فلقد خالفهم الماتريدى فيما ذهبوا إليه من القول بالمعرفة الإلهامية، وما تطرفـوا فيـه من تأويل القرآن، والتـماسهم مـعنى باطنى غيـر المعنى الواضح الظاهر. ولسنا فى مـعـرض المقارنة بين رأى الماتريدى فـى المعرفـة وبين كل تلك الآراء لغـيره من المتكلمـين والفلاسـفة والمتـصوفـة، وإنما نريد أن نبين أن تأثـير الماتريدى بالمنهج القرآنى كـان كاملاً وواضحًـا، أما ما أضافه هؤلاء وغـيرهم فلم يكن له أى أثر على الماتريدى.

ولقد كان لـنظرية المعرفة عند الماتريدى كأول مـحاولة لإقامة نظرية فـى المعرفة أثرها فى الفكر الإسلامى وخاصة فى دوائر المتكلمين الذين أتوا من بعده.

***

(١) د. احمد محمود صـبحى: فى علم الكلام ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٣٨ وايضًا فى راى العلاف ضرورة الشك. انظر:

Tritton, Muslim theologhy p 84

الفصل الثالث

إثبات حُـــدوث العـالم
ووجود الله ووحَدانيتـه

- القسم الأول: حدوث العالم عند الماتريدى.
- القسم الثانى: وجود الله تعالى ووحدانيته.

القسم الأول

حدوث العالم عند الماتريدى

أولاً: معنى الحدوث والقدم والعالم وأقسامه

١- معنى الحدوث والقدم: يعرف الماتريدى الحدوث «بأنه السكون بعد أن لم يكن[١] ومعنى الكون «هو استبدال حال شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة[٢]»، والوجود بعد العدم يعنى لزوم الغير للحدث يخرجه من العدم إلى الوجود، وهذا يعنى أن الحدث لابد له من علة، ويفرق الماتريدى بين الحدث والقدم، من حيث إن القدم يمنع الكون لغيره[٣]، أى أن القديم ليس له علة لوجوده، وليس لوجوده مبدأ يصدر عنه، وهو مفتتح الوجود، أى لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمحدث ما لوجوده أول وهو ما عداه[٤]، وهذا هو معنى المحدث والقديم عند المتكلمين. وهو يقابل اصطلاح الفلاسفة لمعنى المحدث والقديم، فـ (ابن سينا) من الفلاسفة يذكر معنى القديم والمحدث فيقول «ويقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه، والمحدث أيضًا على وجهين: أحدهما: هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم وقد بطلت تلك القبلية[٥] وواضح من هذا التعريف اختلاف معنى القديم والمحدث عند الفلاسفة عن معناهما عند المتكلمين، ولقد كان هذا الاختلاف فى المعنى أساس الاختلاف فى نظرة كل فريق إلى العالم.

٢- معنى العالم وأقسامه: المراد من لفظة العالم عند المتكلمين، أنه جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات عن الأعيان والأعراض، وسمى عالما لكونه

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٣.

(٢) الآمدى: ابكار الأفكار مخطوط ١٦٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٤) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ٥٥.

(٥) ابن سينا: النجاة ٣٥٥.

علما على ثبوت صانع حى سميع بصير عليم متعال عن سمات الحدوث وأمارات النقصان غير مشابه لشىء من أقسامه ولا مماثل لجزء من أجزائه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير[1].

وأقسام العالم عند الماتريدى نوعان: عين وهو جسم، وصفة وهى عرض[2] ويشرح أبو المعين النسفى الفرق بين هذه القسمة وبين قسمة سائر المتكلمين، فيقول بأن عامة المتكلمين يرون أن أقسام العالم ثلاثة جواهر وأجسام وأعراض ولكن الشيخ أبو منصور الماتريدى لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل فإن الأجسام هى جواهر لأنها متركبة منها، فاختار بأن قال العالم قسمان أعيان وأعراض[3]، ويمكن القول بأن هذه القسمة للعالم التى قال بها الماتريدى تبين اعتماده على الوجود العينى المشاهد، ولقد أخذ بها الجوينى من الأشاعرة فيقول: «العالم كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة المنقطعات، وأعراض قائمة بها»[4].

أ- الأعيان: سبق الإشارة إلى قول الماتريدى أن الأعيان هى الأجسام، إذ أن الجواهر داخلة فى تركيب الأجسام، ونرى الماتريدى أحيانًا يستخدم الأجسام ويقصد بها الأعيان، فيقول: لا يعلم فى المشاهد بكل أسباب العلم غير العرض والجسم[5]، وأحيانًا يستخدم الجواهر ويقصد بها الأعيان، فنراه يقول «لا يعلم فى الشاهد بكل أسباب العلم غير العرض والجوهر[6] ولكن هل يعنى ذلك أن الماتريدى يرى أن كل جوهر جسم على نحو ما ذهب إليه «الصالحى» من المعتزلة[7] ويمكننا القول إن الماتريدى لا يرى ذلك، لأنه لو رجعنا إلى رأيه فى الجسم إن مؤلف أو مركب، وإلى أنه من القائلين بالجوهر الفرد «الجزء الذى لا يتجزأ» وهو

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة، مخطوط ٢٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤٠.

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة مخطوط ٢٧.

(٤) الجوينى: العقيدة النظامية، تحقيق الدكتور أحمد حجازى ١٦.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٨٣.

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط حـ١/ ١١٨.

(٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/ ٩.

واحد بسيط[١]، فإن هذا يعنى أنه ليس كل جوهر جسم، وذلك لأن من الجواهر ما هو بسيط ومنها ما هو مركب، فيكون كل ما يقصده الماتريدى هو أن الجواهر داخلة فى تركيب الأجسام. وأن القسمة إلى جوهر بسيط أو مركب مجرد قسمة عقلية.

والماتريدى يرى أن الجواهر لا تقوم بنفسها، لأنها ليست على ما هى بنفسها ولكن على تسخيرها وتذليلها واستعمالها فى حوائج غيرها[٢]، فهى بذلك ليست قائمة بذاتها، وتحتمل الأعراض وتسخر لغيرها فهى حادثة، أما القائم بالذات فى رأى الماتريدى لا يكون سوى الله، لأن القيام بالذات دون الغير دليل الغنى، وما كان لذاته لا يحتمل زواله[٣]، إذن لا قائم بذاته إلا الله والجواهر ليست قائمة بذاتها.

ب ـ الجسم: يعرف الماتريدى بأن «مائية الجسم فى الشاهد أنه اسم ذو الجهات أو اسم يحتمل النهايات أو اسم ذى الأبعاد الثلاثة فغير جائز القول به فى الله سبحانه على تحقيق ذلك، لما هى أدلة الخلق وأمارة الحدث.. مع ما كان اسم الجسم غير واقع فى الشاهد على ما لا يحتمل التجزئة والتبعيض من نحو العرض والفعل والحركة والسكون، ثبت أنه اسم ذى الأجزاء كالطويل والعريض والمؤلف[٤]، وواضح من هذا أن الماتريدى لا يحدد تعريفًا بعينه، وهو يهتم فيما يورده من تعريفات للجسم أن يثبت أنه مركب وأنه حادث وأنه لا يجوز أن يقال بأن الله جسم.

جـ ـ العرض: يميل الماتريدى إلى اعتبار العرض صفة كما سبق ذكر ذلك فى تقسيمه العالم من أنه عين وهو الجسم وعرض وهو صفة. ولقد علق على الاختلاف فى تسمية التغاير من حركة وسكون واجتماع وافتراق والذى يطرأ على

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٨٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٨، ٣٩.

الجسم، فلقد اختلف فى تلك التسمية. فمن سماه عرضا ومن سماه صفة، وذكر قول الكعبى بأنه لما ثبت أنه ليس بجسم بان أنه عرض، وقال الماتريدى أن ذلك لا يجب التسليم به، لأن فى كتاب الله تسمية العرض على إرادة أعين الأشياء كقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال:٦٧]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا﴾ [التوبة:٤٢]، فعلى ذلك فتسمية التغاير صفة أقرب إلى الأسماء الإسلامية[١]، فعلى ذلك فالماتريدى يفضل تسمية العرض صفة، ولقد ذكر الإيجى ذلك التعريف ونسبه إلى بعض الأشاعرة، وأورد عليه اعتراضًا، وذكر بعض الاختلافات فى معنى العرض، فقال: «بأن بعض الأشاعرة يقولون بأن العرض ما كان صفة لغيره، ويرى الإيجى أنه ينقض هذا التعريف الصفات السلبية، فإنها صفة لغيرها وليست أعراضا، وذكر تعريف المعتزلة للعرض أنه هو لو وجد لقام بالمتحيز، ويرى أنهم اختاروا هذا التعريف لأن العرض ثابت عندهم فى العدم، أما عند الحكماء فإن العرض ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع أى فى محل يقوم، ويذكر الإيجى أن التعريف المختار بأنه الوجود القائم بمتحيز[٢] وهذا التعريف المختار الذى يذكره الإيجى، يوافق رأى الماتريدى فى أن العرض لا يقوم بنفسه، إذ لا قائم بنفسه إلا الله، فهو يقوم بمتحيز، وعلى ذلك فلا خلاف بين التعريفين.

والعرض عند الماتريدى لا يبقى وقتين[٣]، معنى هذا أن الماتريدى يقول بالخلق المتجدد والمستمر، إذ أن العرض يكون مرتبطًا بلحظة خلقه، أما بقاؤه، فهو مرتبط بالخلق المتجدد المستمر، ومعنى أن العرض لا يبقى وقتين أن العرض لا يقوم بالعرض، ولقد ذكر الرازى أنه لو بقى العرض فإن البقاء صفة، فلو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، وذكر اتفاق المتكلمين على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة، وقال إنه لابد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر، وحينئذ يكون الكل فى حيز الجوهر تبعا له وهو

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٧.

(٢) الإيجى: المواقف ١٩١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٦٠.

الأصل والكل قائم به[1]، وقول الماتريدى العرض لا يبقى وقتين يوافق قول الأشعرية ومن وافقهم فى ذلك من المعتزلة كالنظام والكعبى فى عدم بقاء العرض وقتين، أما الفلاسفة وجمهور المعتزلة يقولون ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات، وذهب الجبائى وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات، وللمعتزلة خلاف فى بقاء الحركة والسكون[2]، وأقام العرض منها ما يختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات من الحواس وغيرها كالعلم والقدرة، ومنها ما لا يختص بالحى وهو الأكوان، وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والألوان[3] وسنذكر تعريفات الماتريدى لبعض أقسام العرض وهى الحركة والسكون والبقاء.

يعرف الماتريدى الحركة بأنها زوال وأن السكون قرار[4]، ويشرح أبو المعين النسفى تعريف الماتريدى فيقول: إن الزوال كون واحد هو الحاصل فى المكان الثانى إذ به زال عن الأول، وكذا القرار كون واحد إذ به صار مستقراً ولو كان الكون كونين وكذا الحركة لما تصور كون ذات متحركا ولا ساكنا لاستحالة وجود كونين فى حالة واحدة، فإذا لا يوجد فى كل حال إلا كون واحد، غير أنه إن كان قبله كون آخر فى مكان آخر كان الكون الثانى زوالها، وإن كان قبله كون آخر فى هذا المكان فهو قرار، ويرى أبو المعين أن الماتريدى فى هذا أقرب إلى العلاف وجماعة من المعتزلة والأشعرى منه من ابن الراوندى وأبى العباس القلانسى وجماعة المتكلمين الذين يرون أن الحركة ليس اسم لعرض واحد، بل لعرضين هما كونان أحدهما فى المكان والآخر فى المكان الثانى، فما لم يوجد الثانى لا يكون متحركًا فلا تكون الحركة موجودة فى المكان الأول ولا فى الثانى، بل تتم فى الثانى[5].

والبقاء كما يعرفه الماتريدى هو الكون فى مستأنف الوقت[6]، وهذا يعنى حدوث البقاء فى الوقت الثانى، وبذا يسوى الماتريدى بين الحركة والبقاء، فالحركة

---

(١) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ٧٩، ٨٠.

(٢) الإيجى: المواقف ١٩٩.

(٣) المواقف ١٩٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٧٨.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٣٧.

(٦) الماتريدى التوحيد ١٤.

تحدث فى المكان الثانى والبقاء يحدث فى الوقت الثانى، وإنما كان كذلك لأن المتحرك إنما يكون متحركًا بخروجه عن الأول وكونه فى الثانى، واحتاج إلى حدوث الكون فيه لأن خروجه عن الأول نفى لكونه فيه، ولا يحتاج إلى الكون فى مكان ليس بكائن فيه، والباقى يكون باقيًا فى الوقت الثانى واحتاج إلى البقاء فيه وليس ببقاء عن الأول إلى الثانى به، وإنما يكون محدثًا فى الأول غير باق ثم يكون باقيًا فى الثانى بحدوث البقاء فيه[1].

ويقول الماتريدى إن الحركة والسكون هما أسماء البقاء، فمحال وجودهما فى أول أحوال الجسم لا حالة البقاء[2]، أى أن البقاء صفة زائدة على الجسم، وتطرأ على الجسم الذى يخلو فى أول أحواله عن الحركة والسكون، وهما أسماء البقاء عند الماتريدى، فعلى هذا يكون خاليًا فى أول أوقاته من البقاء، ويلاحظ الماتريدى أن المعتزلة قد وافقوا على خلو الجسم فى أول أحواله من الحركة والسكون، ولكن منعوا ذلك فى البقاء والفناء[3]، والمعتزلة يرون أن البقاء هو استمرار الوجود، لأنه لو كان له حال لوجب أن يصح وجوده غير متجدد الوجود ولا يكون باقيا، ويصح وجود غيره غير متجدد الوجود ولا يكون باقيا أو يصح كونه من دون أن يكون غير متجدد الوجود، وفى علمنا خلاف ذلك دلالة على أن الباقى ليس بكونه بانيًا حال[4]، أى أن المعتزلة لا يعتبرون البقاء صفة زائدة على الجسم، بل هو استمرار وجوده، بينما يرى الماتريدى، أن البقاء صفة زائدة على الجسم يخلو منها الجسم فى أول أحواله.

ثانياً: حجج القائلين بقدم العالم والرد عليها

وضح الماتريدى الحجج التى اعتمد عليها القائلين بقدم العالم، وأرجع الأسباب التى كانت وراء الاختلاف فى العالم والقول بقدمه، وهذه الأسباب ترجع إلى

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٣٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٧٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦.

(٤) أبى رشيد النيسابورى: فى التوحيد، ديوان الأصول تحقيق د. أبو ريدة ٥٦-٦٠.

التقليد بما ألفت النفس به ومالت إليه، فترك التفكر فى الأدلة، وأقبل على أمانى النفس ثقة فيمن يقلدهم، وترجع إلى الخطأ فى دلالة الشاهد على الغائب، وترجع إلى الاعتبار بالمعانى، فقالوا: إنا وجدنا اشتمال العالم على خير وشر، وفى العرف استحالة صدور الشر من الحكيم[1]، ونوجز فيما يلى عرض الماتريدى لتلك الحجج والرد عليها:

أ- الحجة الأولى والرد عليها: تقوم هذه الحجة على أساس قياس الغائب على الشاهد، ففى الشاهد يرون كون الشىء من شىء بلا نهاية، فكذلك فى الغائب يستحيل وجود شىء من لا شىء، لأنه لو جاز إيجاب خلاف العيان بالعيان لجاز إيجاب إنسان وجسم بخلاف المعقول، على أن فيه إيجاب الخروج من التصور فى التوهم، والتعذر فى العقل، وذلك آية النفى فمثله اعتقاد شىء من لا شىء[2]. ولقد ذكر أن القائلين بذلك هم الثنوية، ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره الماتريدى أن من بين القائلين بهذه الحجة الفلاسفة الطبيعيون الذين يجمعون كما يذكر عنهم أرسطو أنه من المحال أن يتكون شىء من الأشياء أصلا مما ليس بموجود[3]. بل إن أرسطو نفسه لا يستبعد ذلك ويقول «إنه من البين أن الجواهر وكل ما هو موجود إطلاقًا إنما تنشأ عن موضوع»[4]، ونجد ذلك الرأى أيضًا عند أبو بكر الرازى[5].

ويرد الماتريدى على تلك الحجة، فيرى أن جملة ما ذهب إليه هؤلاء، هو دفع ما لا يتصور فى الوهم، ولا يتمثل فى النفس، إذ كذلك وجد، ولم تحتمل قلوبهم إيجاب خلافه، فتمسكوا بكون الشىء من الشىء بلا نهاية، وقاسوا الغائب على الشاهد، ويحاول الماتريدى أن ينقض ذلك الأساس الذى بنوا عليه قولهم، وذلك بسؤلهم: هل يتصور دفع ما لا يتمثل فى النفس؟ فإن أجابوا نعم، كابروا

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١١١، ١١٣.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٠.

(٣) أرسطو: الطبيعة جـ١/ ٣٦، ٣٧، تحقيق عبد الرحمن بدوى، وأيضًا أرسطو الكون والفساد ترجمة أحمد لطفى السيد ٢٥.

(٤) أرسطو: الطبيعة جـ١/ ٦١.

(٥) الرازى: مسائل فلسفية ٢٢٤، ٢٢٥.

لمشاركتنا إياهم فى ذلك التصور ولا ندفعه فى أوهامنا. وإن قالوا: بل تقديره، يقال لهم متى يتصور قدم الشىء أو بقاؤه بعد التفرق، وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر، وقد يقول بذلك كله، ومع ذلك فى الأنفس ما لا يتمثل فى الأنفس من السمع والبصر وجرى قوى جوهر واحد من الطعام، وتولد قوة الجواهر المختلفة به كالسمع والبصر والفم واليد والرجل وغيرها مما ينكر مثله فى تلك الجملة بالأدلة[١]، أى أن الماتريدى يرى أن ليس كل ما لا يتصور فى النفس يمكن دفعه.

ويرى الماتريدى أن الذى دفع الثنوية إلى إنكار خروج شىء من لا شىء هو بعد ذلك عن التصور والعقل، ولكن لو علموا أن قولهم فى مبادئ العالم فيه خروج عن التصور والعقل[٢]، فهم قائلون بأصلين للعالم نور وظلمة، وهذا لا سند له من العقل أو الحس، وإنما هو مجرد خيال.

ويرى الماتريدى أنه لو جاز إنكار الشىء من لا شىء بما لا يتصور فى الوهم، لجاز لكل مؤوف الحاسة إنكار ما يدرك بها إذ هو غير مدرك إنكار كل غائب لم تبلغه الحاسة، ثم إن الأصل فى التصور هو علم الحس، وفى علم الحس دليل لزوم العلم بما لم يحس، أى أنه يرى أن هناك معرفة تعلو الحس، ولا يمكن إدراكها بالحواس، ولما كان التصور مجاله الحس، وهناك معارف تعلو الحس، فلا يجوز منع كل ما لا يتصور، إذ أن ما يتصور قاصر على ما هو محسوس فقط[٣].

ويؤكد الماتريدى على الخلق من لا شىء، إذ أن الخلق من لا شىء لا يعجز عنه القادر الحكيم، بل هو دلالة على قدرته، لأن خلق الشىء من لا شىء لا يكون إلا بخروجه عن وسع الخلق وارتفاعه عن التصور وإلا لما امتنع أحد عن تحقيق مثله، وعند تأمل الأشياء وجد أنه ليس فى النطفة شيئًا من معانى البشر، وإنما ذلك خارج من ذلك بتقدير عليم حكيم[٤]، وهنا يربط الماتريدى بين القدرة الإلهية

(١) الماتريدى: التوحيد ٣١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦٨.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٧٥.

المطلقة التى لا يعجزها شىء، وبين الخلق من لا شىء، والدلالة على ذلك هو الخلق من نفس واحدة، فلقد أخبر الله أنه خلق البشر من نفس واحدة، والخلائق لو اجتمعوا ما احتملت الأرض ذلك أو لم يكن الخلائق بأجمعهم فى تلك النفس الواحدة، وهذا دليل على أنه قادر على الإبداء والإعادة لا من شىء، إذا لم يكن لتلك النفس التى خلق الخلائق منها مقدمة شىء[1].

ويستدل الماتريدى أيضًا على الخلق من لا شىء، بقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦]، إذ لا يجوز أن يكون الإنسان بكليته فى النطفة لأنه لا يسع فى الشىء الواحد ما لا يحصى ذلك من الأصناف، ولا يجوز أن يكون ذلك عمل النطفة لأنها موات، لا يحتمل أن يصير كذلك إلا بتدبير عليم حكيم، ويرى الماتريدى فى ذلك رد على الثنوية فى إنكارهم خلق الإنسان من لا شىء، ويرى أن الذى قدر على تصوير الولد فى تلك الظلمات وفى الأماكن الضيقة لقادر على إنشاء الخلق من لا شىء[2].

ويربط الماتريدى بين القول بكون الشىء عن الشىء وبين القول بالكمون، إذ فى رأيه أن كون الشىء من الشىء لا يعدو من أن يكون كامنا فيه، ويعارض ذلك، فيذكر أن ذلك محال، لأنه محال، أن يكون الإنسان بكليته والشجر بكليته مع ما يثمر فى ذلك الأصل، أو جميع البشر بجوهرهم يكونون فى أصل الماء الذى كان فى صلب، فيسع الشىء الواحد ما لا يحصى، من الأصناف، وذلك مما لا يحتمل تمثله فى نفس صحيحة ولا يصبر عليه عقل سليم، وذلك يبطل قوله كون الشىء من الشىء لأنه بكليته لم يكن من النطفة[3].

ويحاول الماتريدى أن يفسر الآيات القرآنية التى قد توحى بالكمون، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، تفسيراً ينفى الكمون فيقول إن إضافة خلقنا إلى آدم وإن لم تكن أنفسنا مستخرجة منه، تخرج على أمرين

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٧٤- تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٧٦.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٧١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣١.

أحـدهما: جـواز إضافـة الشيء إلى الأصل الذى إليـه المرجع وإن بعـد ذلك عن الراجع إليه والتابع. والثانى: أنا لم نكن بـأبداننا فيه وإن أضيف خلقنا إليه إذ لو كنا فـيه لكنا منه نحـو الإخراج لا نحـو الخلق منه، وذلك يبطل قول من يـجعل صورة الإنسان فى النطفة مع الإحـالة أن تكون معنا فى التراب، إذ هما من الموات الخارج من احتمال الدرك ونحن أحياء دراكون[1]، ويذكر الماتريدى أن إضافة الخلق إلى نفس واحـدة يشـبه أن تكـون مثل قـوله تعـالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ﴾ [هود:٦١]، أى جعل نشأة الخـلائق كلهم ونماهم وحياتهم ومعـاشهم بالخارج من الأرض إذ هو نشؤهم ونموهم وحياتهم[2]، أى أن الإضافة ليست تعـنى التحقيق، بل قد تعنى التشبيه والمجاز.

ويلاحظ أن الماتريدى يربط بيـن القول بالكمـون وبين القـول بكون الشىء من الشىء. إلا أننا نجد الفلاسـفة الطبيعيين يقـولون بالكمون وأيضًا بكون الشىء من شىء[3]، بينما نجد أرسطو يقـول بكون الشىء من الشىء وينفى الكمون[4]، وهذا يعنى أنه ليس كل القائلين بكون الشىء من الشىء قائلين بالكمون.

ويلاحظ أن الماتريدى يربط بين القول بالكمون والقول بقدم العالم، وإذا صدق هذا بالنسبة للـثنوية والفلاسفة الطبيـعيين، فإنه لا يصدق على الـنظام من المعتزلة وهو من القـائلين بالكمون ومع ذلك يقـول بحدوث العـالم، وإن كان النظـام قد تعرض للاتهام والتسوية بين آرائه وبين آراء الثنويـة، فذكر الأشعرى أن قول النظام فى المداخلة يثـبت رأى الثنوية فى امتزاج الـنور والظلمة على سبـيل المداخلة[5]، واتهمه البغدادى أيضًا ونسبه إلى قول الدهرية بقدم العالم بقوله بالكمون[6]، لكن النظام كمـا يذكر عنه الخيـاط لا يقول بقدم العـالم، إذ يقول إن الجواهر المتـضادة

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٨٨.
(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٨٣٣.
(٣) أرسطو: الطبيعة جـ١/ ٣٤-٣٧.
(٤) أرسطو: الطبيعة جـ١/ ٣٨، ٣٩.
(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/ ٢٤.
(٦) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٤٢.

والتى يتكون منها العالم لا تجتمع فى موضع واحد من ذات نفسها، ويدل ذلك على أن لها جامعًا جمعها وقاهراً قهرها على خلاف شأنها، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه دليل حدثه(١).

ونخلص من هذا أنه ليس كل القائلين بالكمون يقولون بقدم العالم، وليس كل النافين له يقولون بحدوث العالم.

وهناك حجة لها أهمية خاصة قال بها القائلون بكون الشىء من الشىء، وهى تتعلق فى جانب منها بموضوع السببية، وهذه الحجة تقوم على الاحتجاج بفعل الأغذية، لأنها سبب النمو والازدياد فى الجسم، ولقد أشار أرسطو إلى فعل التغذية وأنه سبب النمو كالنباتات التى تتغذى بالماء(٢)، ويذكر الماتريدى حجة هؤلاء ويحاول أن يبطلها، فيذكر أن الجسم يبلغ حداً من الزيادة لا يتجاوزه مع وجود التغذية، وكذلك اختلاف فاعلية الغذاء فى الناس والحيوان، والنبات. فكم من جوهر يسمن، وآخر يأكل ذلك عمره فلا يظهر، وترى التوت ورقه يأكله نعم يتخرج من كل غير الذى يخرج من غيره، وكذلك التمر وغيره، فهذا يبين أن ذلك ليس بفعل الأغذية(٣).

ويتضح من رد الماتريدى إنكاره للأسباب الطبيعية وإرجاع كل الأسباب إلى القدرة الإلهية المطلقة، وهذا النقد الذى يوجهه الماتريدى إلى القائلين بفعل الأسباب الطبيعية، يتردد بعد ذلك على لسان الباقلانى فى نقده لأهل الطبائع، ولقد لاحظ أستاذنا الدكتور عاطف العراقى على نقد الباقلانى ملاحظة قيمة، نرى أنها تصدق أيضًا على نقد الماتريدى، وهذه الملاحظة هى أن هذا النقد «ينطوى على مغالطات لا حصر لها» وأهمها أن أصحاب الطبائع إذا كانوا كما لاحظنا يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شىء، فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة إذ من الأفكار الأولية عندهم أن

(١) الخياط: الانتصار تحقيق نيبرج ٤٦.

(٢) أرسطو: الكون والفساد ٢٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣١، ٣٢.

زيادة الشبع والرى إلى درجة تزيد على حاجة الجسم، تؤدى إلى ضرر الجسم، أى تنقلب ضدا لهذا الجسم، فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلا فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء ولابد من القول بالعلاقة بينهما، تلك العلاقة التى تظهر تمامًا إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء، فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقدًا لا أساس له[1].

ويحتج الماتريدى على المنكرين كون الشىء من لا شىء، بأن يقال لهم: كل مشاهد ذو نهاية وهو دليل العالم عندهم، فلم لا كان الكل ذلك، وإلا لو جاز كون شىء منه متناه، وجملته لا، لم لا جاز كون شىء منه عن شىء وجملته[2] والماتريدى يحاول بذلك أن يعكس عليهم دليلهم، فهم يقولون بالتناهى فى العالم المشاهد ومع ذلك يقولون بقدم العالم وأنه لا نهائى، فلم لا يقولون كذلك يكون الشىء من لا شىء، مع أن المشاهد كون الشىء من الشىء.

والماتريدى يعتمد فى إبطال هذه الحجة، على القول بالقدرة الإلهية المطلقة ونفى فاعلية الأسباب الطبيعية، ويلاحظ على ربط الماتريدى هذه الحجة وهى استحالة كون شىء من لا شىء، بقدم العالم، لا يصدق على كل القائلين بقدم العالم فإن كان معظم القائلين بقدم العالم يعتمدون على هذه الحجة، إلا أن من القائلين بقدم العالم، من لا يقول بهذا، ويقول بكون الشىء من لا شىء، من أمثال الفلاسفة القائلين بالفيض مثل أفلوطين[3]، والفارابى الذى يقول بأن سائر الموجودات قد صدرت عن الأول عن طريق الفيض، ولا يحتاج الأول فى أن يفيض عن وجوده وجود شىء آخر إلى شىء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آلة خارجة عن ذاته[4].

---

(١) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ٦٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

(٣) أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس الميمر العاشر ١٣٤ نشر فى كتاب أفلوطين عند العرب.

(٤) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ١٧-١٩.

ب- الحجة الثانية والرد عليها: يسلم أصحابها بخلق العالم، ولكن مادة الخلق قديمة، ويذكر رأيهم الماتريدى فيقول «منهم من يقول بكون شىء بشىء إلى ما لا نهاية له بمنشىء حكيم، وجعلوه علة كون العالم، ومحال كون العلة ولا معلول، مع ما لا يخلو من لا يوصف بالقدرة والجود فى القدم، وذلك آية الضعف والعجز والحاجة، أو يوصف فيجب المقدور عليه، وإفاضة الجود على كل شىء»[1] وقد وردت هذه الحجة فى حجج أبرقلس التى برهن فيها أن العالم قديم[2]، وقال بها أيضًا بعض الفلاسفة الإسلاميين الذين قالوا بقدم العالم، فعلى سبيل المثال يقول ابن سيناء «إن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له. فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعية منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة»[3]، ولقد ذكر الماتريدى أن القائلين بهذه الحجة هم القائلون بالهيولى وقدم الأصل وحصول العوارض التى اعترضت الهيولى، وكذلك القائلون بحدوث العالم عن البارى تعالى مع قدم الطينة.

ويرد الماتريدى على تلك الحجة بأن ما ذكروه من التوهم من وقت إلا وقبله وقت، مردود عليه، بأنه لا وقت إلا وبعده وقت، وفىَ ذلك إيجاب الحدث، والشىء إذا لم يجعل لأوليته وقت يبطل كله[4]، أى لابد من وجود بداية للزمان، لأن الزمان عند الماتريدى حادث ومخلوق، وتلك فكرة أساسية يرددها فى كتابه التأويلات وأيضًا فى كتابه التوحيد، وإذا كان الزمان مخلوق وحادث فلابد له من بداية، ولا يجوز بذلك القول لم خصص أول الخلق بوقت دون وقت؟ إن هذا التساؤل فيما يرى الماتريدى يؤدى إلى تعدد الأوقات وإلى قدم المكونات، ويعترض الماتريدى على إجابة ابن شبيب عن تخصيص الوقت، بأن ذلك الوقت أصلح لعباده دون غيره، وعلى الله أن يفعل الأصلح، ويعقب الماتريدى على ذلك، بأنه لا يدرى ما الأصلح، وأن السؤال عن الوقت فاسد لأنه لا يؤدى إلى تعدد

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠.

(٢) أبرقلس: حجج أبرقلس فى قدم العالم فى كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٣٤-٤٢.

(٣) ابن سينا: النجاة ٣٧٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

الأوقات وقدم المكونات والزمان مخلوق وله بداية، وليس إلى ما لا نهاية كما ذكر هؤلاء، وهذه هى الإجابة الصحيحة فى نظره وليس يجب على الله شىء فلا يقال بالأصلح[١].

وكذلك يبطل الماتريدى القول بقدم العالم، لنفى حدوث الخلق والتكوين والجود عن الله، ويرد على ذلك بأنا نقول بأنــه عز وجل لم يزل عالما قادراً فـاعلاً جواداً على الوجوه التى تصح فى العقل، ويقوم مـعه التدبير، وأنه لم يزل كذلك ليكون بفـعله كل شىء يكون، فى وقت كـونه، بوجه يصح عنـه دفع الوصف بالغنا عن التكوين، والامتناع عن وقـوع القدرة عليه والغنا بنفســه فى الوجود عن البارى[٢] أى أن فعل التكوين صـفـة قديمة وهـى لا تسـتلزم قدم المكـونات، كـما أن العلم لا يستلـزم قدم المعلومات، ويرى الماتـريدى أن وصف الصانع بالقـدرة والجود فى القدم لازم، وارتفاع وصف القدم عن أى كائن غيـره، لأن غيره يسرى عليه الفناء ومحال كونه بنفسه، ولو كان الكل قديمًا لكان وصف القدرة والفعل يزول عنه فى الحادث، بل كـان تكوينه أن يكون كل شىء على مـا علم أن يكون ويريد بتكوين لم يزل به موصوفًا، إذ هو يتعالى عن الحوادث فيه بما يصير بمعنى العالم الذى دل إحاطة الأحداث به على حدثـه فمثله الصانع[٣] أى لو كان الكل قديمًا لما وصف الله بأنه لا يزال خالقًا قادراً لأنه لا يوصف بصفات حادثة وهو يتعالى عن الحدث الذى هو دليل حـدث العالم، لـذا فإن صـفة الخلق والتـكوين قديمـة والمكونات حادثة، ولا تشارك الأشياء الله فى القـدم، وأنه يقال «لم يزل خالقًا» ويعارض رد ابن شبيب بأنه لا يقال لم يزل اللـه خالقًا، لأن فى ذلك إيجاب الخلق فى الأزل، ولكن يقـال إنه لم يزل عليـمًا بصـيراً، لأن المراد هـو نفى الصمم ونحـو ذلك، ويعارض الماتريدى هذا الرد ويرى أن النفى لا يفـيد التحقيق والإثبـات، والأسماء أسـمـاء لـصـفات مـتـحـقـقة، وإلا كانـت مـجـرد ألـقـاب، وإذا كـانـت كـذلك

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٢.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١١٨.

فلا معنى للقول بأنه لم يزل لأنه مجرد لقب، والألقاب فى الأزل محالة، والقول بسميع عليم لا يوجب قدم المعلومات والمسموعات، كذلك القول بأنه لم يزل خالقًا لا يعنى القول بقدم المخلوقات[1]، بل ليكون كل شىء من ذلك لوقت كونه[2].

ونوجز رد الماتريدى على هذه الحجة، فهو قد أبطل التساؤل عن تخصيص وقت دون وقت؛ لأن الزمان مخلوق عنده، والتساؤل يؤدى إلى تعدد الأوقات وقدم المكونات وهذا باطل، وعن القول باقتران العلة بالمعلول، يبطل ذلك بالتفرقة بين الصفات القديمة ومتعلقاتها الحادثة، فالتكوين قديم والمكون حادث ولا يستتبع قدم الصفات قدم متعلقاتها، كما أن خلق الشىء غير الشىء، والواقع أن رد الماتريدى على هذه الحجة يبدو قوياً ومقنعًا، إذ أن قدم العلة لا يستتبع قدم المعلول، إلا إذا كان المعلول يصدر عن العلة ضرورياً، والماتريدى يرى أن الله فاعل مختار وليس بالطبع، ومن ناحية أخرى فإن الماتريدى قد ذهب إلى جواز إمكان العالم، أى أن العالم ممكن الوجود ويجوز أن لا يوجد - وهذا يعنى اختلاف العلة الثابتة وهى الله عن المعلول الغير ضرورى والممكن وهو العالم، فلا يستتبع بذلك قدم العلة قدم المعلول لأنهما متغايران، وإذا كان العالم حادثًا فإن طينته حادثة؛ ولا يجوز القول بقدم الطينة وحدوث الصنعة، لأن الطينة كما يذكر الماتريدى إما أن تكون من جوهر العالم فيلزمها العجز والحاجة وهما دليل الحدث؛ وإما أن تكون غنيه بنفسها فتكون خارجة عن جوهر العالم وأما إن كان العالم بها فانقلبت بجوهرها؛ وأصبحت محتملة لكل شهوة متمكنة للاستحالة والتغير فبطل غناها فلزم انصراف تدبيرها إلى عليم حكيم؛ وأما إن كان العالم فيها بالقوة ثم ظهر إلى الفعل على قول أصحاب الهيولى، ثم دل تلف جميع ما فى العالم من كون شىء فى شىء بالقوة إذا خرج منه بالفعل؛ نحو ما يقولون من كون النسمة فى النطفة، وكل حيوان فى النطفة، فيجب أن يكون أمر الطينة التى قالوا بها وأمر الهيولى كذلك إذ

(1) الماتريدى: التوحيد ١٢٨، ١٢٩.

(2) الماتريدى: التوحيد ١٢٥.

هما الأصل لجميع العالم[1] والماتريدى بذلك يورد كافة الاحتمالات للقول بقدم الطينة، وهذه الاحتمالات توجب القول بحدوثها لا بقدمها.

جـ ـ الحجة الثالثة: تتمثل فى اعتراض القائلين بقدم العالم، بالقول بأنه لم لا يجوز القول بقدم الأحداث كما يجوز القول ببقائها فى الآخرة[2]؛ وهذا الاعتراض يقوم على أن ماله أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له، وهى فكرة أرسطية ذكرها ابن رشد ونقد موقف كل من الأشاعرة وأفلاطون، وذلك لأنهم قد أخطأوا فى ظنهم أن الشيء إذا كان بصفة فى النفس أوهم أن يوجد خارج النفس بتلك الصفة، ولما لم يكن من شيء مما وقع فى الماضى يتصور فى النفس إلا متناهيا ظن أن كل ما وقع فى الماضى أن هكذا طباعه خارج النفس، ولما كان ما وقع من ذلك فى المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بأن يتصور جزء بعد جزء ظن أنه يمكن أن تكون دورات الفلك فى المستقبل تعين على ما لا نهاية، وهذا التصور فى رأى ابن رشد خيالى وليس برهانى، وقال بأن الأصل لمن وضع للعالم بداية أن يضع له نهاية، كما فعل كثير من المتكلمين[3]، وربما يقصد ابن رشد العلاف من المعتزلة.

ويرد الماتريدى عن ذلك، بأن فى ذلك القول تناقض لاختلاف معنى القدم عن معنى البقاء؛ فمعنى الحدث هو الكون بعد أن لم يكن؛ فمن لا يسبقه ففيه حقيقته، أى من لا يسبق الحادث فهو حادث، فالقول فيه بالقدم ينقضه؛ ومعنى البقاء هو الكون فى مستأنف الوقت، معه غير أولا؛ كذلك أمر الحساب له ابتداء وليس له انتهاء؛ وأيضًا أن الشيء إذا لم يكن بغير يتقدمه وذلك شرط كل الأغيار فيبطل كون الجميع، ولا كذلك أمر البقاء، مثل من قال لآخر، لا تأكل شيئًا حتى تأكل غيره، يبقى أبدًا غير آكل، ولو قال كلما أكلت لقمة فكل أخرى فهو يبقى دائمًا فى الأكل، ثم استحالة وجود أعراض أو حركة أو اجتماع بلا بداية ويجوز الوجود بلا نهاية، وكل حركة أو اجتماع تشير إليه هو نهاية لما مضى من ذلك النوع، ومحال وجود نهاية الماضى بلا ابتداء، ثم إن سبب بقاء الجسم حدوث

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٦٣.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١٣.
(٣) ابن رشد: تهافت التهافت: تحقيق د. سليمان دنيا ٨٥-٩١.

البقاء فيه ودوامه ولا يجوز أن يكون قدمه بسبب حدوث عرض فيه، ثم يذكر الماتريدى أن دليل البقاء هو السمع والسمع حجة[1].

ويلاحظ محاولة الماتريدى التفرقة بين معنى القدم والبقاء، لكى يثبت أن البقاء فى الآخرة لا يلزم القدم للعالم، لاختلاف معنى البقاء عن معنى القدم، فالأشياء تكون لها بداية، وقد لا تكون لها نهاية، وفى التجاء الماتريدى إلى الدليل السمعى فى ذلك يعبر عن التزامه بما ورد فى القرآن الكريم من خلود أهل الدارين، وعلى كل فلقد استطاع الماتريدى أن ينجو من الإشكال الذى وقع فيه العلاف من المعتزلة حين رد على هذا الاعتراض. وانتهى إلى القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار وأنهم يسكنون سكونًا تامًا[2]، معارضًا فى ذلك أصل من أصول الدين. فلكى يثبت الابتداء أثبت الانتهاء فى الآخرة، متأثرًا فى ذلك بالفكرة الأرسطية أن ما له بداية له نهاية[3].

ورأى الماتريدى فى جواز أن للشىء بداية ولا نهاية له، يماثل رأى الكندى، الذى لا يقول بقدم العالم أو الحركة والزمان، أى لها بداية، ومع ذلك فهو يجيز أن يكون كل من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل[4]، أى يكون بلا نهاية بالقوة.

ثالثا: أدلة حدوث العالم:

يهتم الماتريدى بإثبات حدوث العالم، فأهل التوحيد فى رأيه إنما تكلموا فى حدث العالم وثبات محدثه، ولا أحد تكلف القول بخلق العالم وثبات خالقه. فلولا أنهم رأوا بالأول كفاية عن الثانى، وجعلوا إثبات الحدث دليلا مقنعًا فى الخلق لصنعوا مثله، لأن الكل إليه حاجة، وذلك يمتنع[5]، فإثبات حدث العالم هو القضية الأساسية والتى عن طريقها يثبت خلق العالم، والماتريدى بذلك يربط بين القول بالحدوث والخلق على خلاف من قال من الفلاسفة الإسلاميين بقدم العالم مع قولهم بخلق الله العالم.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٣، ١٤.
(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/١٦٧.
(٣) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١/١٥٦.
(٤) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية جـ١/ ٢٠٠ وما بعدها.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٥٢.

ويقدم الماتريدى أدلته على حدوث العالم مستمدة من مصادر المعرفة الثلاثة عنده، وهى الخبر والحس والاستدلال ونوجز تلك الآراء فيما يلى:

١- طريق الخبر: يعتمد فيه الماتريدى على ما ورد فى الخبر، من أن الله خالق كل شيء، وقد لزم القول بالخبر(١)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٧]، ويشرح الماتريدى هذه الآية فيقول إنه ليس ذكر وقت الابتداء للكون إلى الانتهاء أن له بداية ونهاية فى ستة أيام، إذ الوقت داخل فيما خلق، فهو ليس فى حاجة إلى الوقت، فالله يتعالى عن الحاجة، لكن الآية تخرج على اعتبارات: الأول: بيان منتهى العالم. والثانى: إدخال كل ذلك مع علو درجاتها وجلالة أقدارها فى الأعين حتى لا أحد ينظر إليها إلا بعين الاعتبار، بل لقد عبدت من دون الله تعظيما فصيرها الله داخلة تحت الأزمنة والمدد، ليعلم أمارة الحدث وعلامة الحاجة(٢).

وفى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢] يرى الماتريدى أن فيها ردا على القائلين بإنكار الخلق لله وإنكار حدوث العالم من أصحاب الطبائع والنجوم والدهرية وجميع الملحدة فيقول: أما نقض أصحاب الطبائع لما ذكرنا من اتساق مجراها على سنن واحد وأمر واحد دل أنه بالتدبير صار كذلك لا بالطبع. أما قول أصحاب النجوم، لما جعل النجوم مسخرة لمنافع الخلق ومغلوبة يغلبها ضوء الشمس ونور القمر حتى لا ترى، دل أنه لا تدبير لها وأن التدبير لغيرها، وعلى غيرها من الملحدة ما ذكر من اتصال منافع هذا بهذا ومنافع هذا بهذا دل أنه ما ذكرناه(٣).

وفى استدلالات الماتريدى بهذه الآيات السابقة يبين حدوث العالم، وأن الخلق لله، وأن الزمان مخلوق، فهو حادث. وفى هذا رد على القائلين بقدم العالم وإنكار الخلق لله وقدم الزمان. والتجاء الماتريدى إلى طريق الوحى فى إثبات

(١) الماتريدى: التوحيد ١١.

(٢) الماتريدى: تاويلات اهل السنة جـ١/ ٦٥١ وايضا جـ٢/ ٨٢٠.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٩٩٠.

حدث العالم يشير إلى إدراكه إلى صعوبة المسألة عن طريق العقل، ولقد صرح أرسطو من قبل بصعوبة إثبات قدم العالم والحركة وأنهما من المسائل الجدلية التى تحتمل قولين[1]، ونرى فى الفلسفة المسيحية من بعد الماتريدى «القديس توما الإكوينى» قد اعتمد على الوحى فى إثبات حدوث العالم[2]، ولكن لا يلزم عن ذلك أن الماتريدى لم يقدم أدلة عقلية على الحدوث بل لقد أفاض فى ذكر تلك الأدلة العقلية، وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم والذى اعتمد عليه الماتريدى نجد أن آيات كثيرة تحدثت عن أن الله خالق كل شيء ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]. وتحدث عن أنواع الخلق، فالخلق الأول وهو أن الخلق كله تم فى ستة أيام ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]. ثم تحدث عن الخلق الآخر، وهو قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد، ويذكرنا بأنه سيقوم بخلق آخر ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الأُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٧] -ثم يتحدث عن الخلق المتجدد المستمر، وذلك أن فعل الخلق أو تأثير الله فى الكون لم ينته بصورة قاطعة فى ستة أيام، بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦٠].

ويتحدث القرآن عن عناية الله بالكون وحفظه للعالم وما فيه ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: ٤]، وهذه هى الصور التى يمكن استخراجها من القرآن الكريم حول خلق الله للعالم وتأثيره، أما مسألة القدم والحدوث فهذه مسألة أثارها المتكلمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم، ولكن الذى يتمشى مع المنطق أن القول بخلق الله للعالم، وأن العالم مخلوق، أنه محدث[3].

---

(١) أرسطو: المنطق تحقيق عبد الرحمن بدوى جـ٢/ ٤٨٥ وأيضاً يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ١٤٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ١٦٥.

(٣) د. يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ١٢٣- ١٢٨.

ودليل آخر يقدمه الماتريدى إلى حدوث العالم عن طريق الخبر، وهو يقصد بالخبر ما تعارف عليه الناس وتناقلوه، فيقول «لا أحد من الأحياء، ادعى لنفسه القدم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه بل ولو قال لعرف كذبه هو بالضرورة وكذا كل من حضره بما رأوه صغيراً، ويذكر ابتداؤه أيضًا، لذلك لزم القول بحدوث الأحياء، ثم الأموات تحت تدبير الأحياء، فهم أحق بالحدث»[1].

فالماتريدى بذلك يحاول إثبات حدوث كلية العالم، بأجزائه الحية وأجزائه غير الحية، ونجد اعتراضا على هذا الدليل وجهه أحد الباحثين المعاصرين[2] ويقوم اعتراضه على استنباط قياس من الشكل الثالث لهذا الدليل، والشكل الثالث كما يقول ابن سينا نتائجه كلها جزئية، ولا يجب فيها كلى، فلو قلت كل إنسان حيوان - وكل إنسان ناطق - لم يلزم أن يكون كل حيوان ناطق ولزم أن يكون بعضه ناطقًا، وذلك بأن تعكس المقدمة الصغرى، وأن تجعل هذا عياراً فى المركبات من الكليتين، لأنها إذا عكست صارت جزئية[3]، وعلى هذا الأساس صاغ استنباطه من دليل الماتريدى على النحو التالى: الأحياء جميعها حادثة - الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية والنتيجة التى تؤدى إلى ذلك أن بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية وذلك لأن المقدمة الصغرى عكست وفقًا لقواعد الشكل الثالث وبذا تكون نتيجة القياس جزئية وخلاف ما يريد الماتريدى إثباته من حدوث العالم بأجزائه الحية وغير الحية.

ولكن يمكن الرد على هذا الاعتراض، بأن الماتريدى لم يضع دليله على هيئة قياس من الشكل الثالث، بل هو تركيب له على هيئة قياس من الشكل الثالث حتى يصح فساده، ولكننا يمكن أن ننظر إلى هذا الدليل من وجهة نظر مختلفة، على ضوء قياس الأولى - ولو نظرنا إلى الدليل على ضوء هذا النوع لوجدناه مستقيمًا فالأحياء يستخدمون ويقع تحت تدبيرهم الأشياء غير الحية، ولما كان

(١) الماتريدى: التوحيد ١١.

(٢) وجه هذا الاعتراض الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لتحقيق مناهج الأدلة لابن رشد ٢١.

(٣) ابن سيناء: الإشارات والتنبيهات جـ١ طبعة لندن ٧٤.

الأحياء حادثون فمن الأولى أن تكون الأشياء غير الحية والتى تقع تحت تدبيرهم حادثة وإلا فكيف ننسب إلى الأدنى صفة أعلى وأسمى من الأعلى، وتعبير الماتريدى يؤكد هذا إذ يقول «لذلك لزم القول بحدث الأحياء، ثم الأموات تحت تدبير الأحياء فهم أحق».

٢- طريق الحس: وهو الدليل المشاهد من أن كل عين من الأعيان يحس بالضرورة مبنياً بالحاجة، والقدم شرط الفنا، لأنه لا يستغنى بقدمه عن غيره، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره، فلزم به حدثه[١].

ما يشاهد من أن كل شىء عاجز عن إصلاح ما يفسد منه، مع ما هو موصوف به من القوة والعلم والحياة، مما يدل على كونه بغيره، وإذا ثبت الغير لزم الحدث، إذ القدم يمنع الكون لغيره[٢] أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة، والتى من طبيعتها التنافر، ثبت أن اجتماعها بغيرها والغير يثبت الحدث[٣].

العالم مكون من أجزاء وأبعاض، ويعلم أكثر أبعاضه، بعد أن لم تكن، وإذا لزم الحدوث فى البعض لزم فى الكل، إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية أن تكون لا متناهية[٤].

التغير والزوال، وآية ذلك احتواء العالم على طيب وخبيث، وصغير وكبير وحسن وقبيح وفى التغير والزوال فناء وهلاك، وما كان يحتمل الفناء، كان كونه بغيره وكان محتملا للابتداء[٥] وهذه الأدلة كما يسميها الماتريدى طريق الحس، مأخوذة مما هو واقع ومشاهد وملاحظ من أحوال العالم.

٣- طريق الاستدلال: ينبنى هذا الطريق على أساس القاعدة المشهورة عند المتكلمين التى تقوم على إثبات حدوث الأعراض والأجسام، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، ولا تخلو منها ولا تسبقها، وكل ما لا يخلو عن الحادث

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١١.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.
(٣) الماتريدى: التوحيد ١٢.
(٤) الماتريدى: التوحيد ١٣.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

ولا يسبقه فهو حادث، والعالم مكون من أجسام وأعراض ولا يخلو عنها ولا يسبقها فهو حادث. وسأبين تفصيل تلك المقدمات:

أ- إثبات حدوث الأعراض: يرى الماتريدى استحالة وجود أعراض بلا بداية وأيضًا أن كل حركة أو اجتماع تشير إليه هو نهاية ما مضى من ذلك النوع فمحال وجود نهاية الماضى بلا ابتداء له[١]. وهذا يثبت حدوث الأعراض عن طريق إثبات تناهي الحركة، وبطلان القول بحركات لا نهاية لها، لأن كل حركة انقضت هى نهاية ما تقدم، وإذا ثبت لها نهاية الفناء، ثبت لها الابتداء، أى أن الحركة لها بداية ونهاية، ويدلل الماتريدى على ذلك بدليل آخر، يقول بأنه لو جعلت الحركات مستقيمة من جهة ليكون بعضها على أثر بعض، وفى وجود فناء البعض، ولو وجب قدم الحركات لوجب قدم فنائها، فتكون فى الأزل معدومة موجودة، وذلك متناقض، ولو قيل بقدم الحركات فإنه ينقضه ما هو مشاهد من تفاوت السرعة بين واحد سبق الآخر، وهما يسيران سيرًا مستقيمًا، ولو قيل بقدم الحركة لما احتمل أن لا يكون ابتداء أحدهما قبل ابتداء الآخر أو أن أحدهما أسرع من الآخر، وفى رفع النهاية عنهما بطلان النهاية بينهما[٢]. وهذا الدليل يقوم على أن تناهى الحركة يثبتها تفاوت السرعة لأنها تتم فى الزمان، ونجد هذا الدليل عند أرسطو، فلقد ذهب إلى أن كل حركة فى زمان، وفى كل زمان يمكن أن تكون حركة، كان كل يتحرك، فقد يمكن أن يتحرك أسرع وأبطأ، ففى كل زمان قد يكون حركة أسرع وأبطأ[٣]. وأرسطو قد قال بتناهى الحركة التى تتم فى زمان متناه، إذ لا يجوز أن يقطع المتناهى عظمًا غير متناه فى زمان متناه، وبذا يبطل أن تكون حركة غير متناهية فى زمان متناه، لأن كل حركة فهى على عظم، فلو كانت الحركة غير متناهية، كان العظم الذى عليه الحركة غير متناه أيضًا[٤]: ولكن أرسطو قد انتهى إلى قدم الحركة وقدم العالم، إذ المحرك مع المتحرك ولا واسطة بينهما[٥].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٤. (٢) الماتريدى: التوحيد ١٤٤.

(٣) ارسطو: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ٢/ ٦٢٢.

(٤) أرسطو: الطبيعة: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ٢/ ٦٩٣- ٧٠٣.

(٥) ارسطو: نفس المرجع ٧٤٦.

ولما كانت الحركة تنتهى إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك، وعنه تصدر الحركة الأولى كانت تلك أزلية لأزلية محركها، ثم انتهى أيضًا إلى وجود حركات أخرى أزلية وفاعلين آخرين قدماء مع المحرك الأول، إذ أن بعد حركة المحرك الأول، الأزلية توجد حركات أخر أزلية وهى حركة الأفلاك[1]، وهذا يبين الفرق بين ما انتهى إليه أرسطو من قوله بتناهى الحركة وبين قول الماتريدى بتناهى وإثبات حدوثها وإثبات الله ولا فاعل سواه.

ب- إثبات حدوث الأجسام: يقول الماتريدى: إن الأجسام لا تخلو من حركة أو سكون وليس لها اجتماع[2]، والحركة والسكون معنى غير الجسم، إذ سكناه أى سكون الجسم يزول وقت تحركه من غير زوال الجسمية عنه، ثبت أنه غير[3]، والحركة والسكون اللذان يختلفان على الجسم متناهيان، وعلى ذلك فإن الجسم أيضًا متناهى، لأن الجسم بزوال من جملة أوقاته تصف الحركة وتصف السكون وكل ذى نصف متناه، على أنهما، إذ لا يجتمعان فى القدم لزم حدث أحد الوجهين، ببطلانه أن يكون محدثًا فى الأزل لزم فى الآخر وفى ذلك حدث ما لا يخلو عنه[4].

والجسم فى أول أحواله يخلو من الحركة والسكون والبقاء والفناء، وهذه الأغيار تتعاقب عليه. ويرى الماتريدى أن احتمال الجسم لهذه الأغيار دليل على حدثه، لأن إثبات الغير هو إثبات الحدث وهذه الأغيار معانى زائدة على الجسم، فالبقاء معنى زائد على الجسم، ولو كان بقاؤه بنفسه لما احتمل الأغيار، وجاز كونه بلا غير[5].

والجسم كما لا يخلو عن هذه الأغيار، فهو لا يتقدمها، إذ أن حدوث البقاء فى الجسم هو سبب إبقائه ويدوم بقاؤه على دوام تتابع البقاء فيه، ولا يجوز أن يكون سبب قدم الجسم حدوث عرض فيه، فصار هو عديله وقرينه فلذلك لا يقدمه[6]

---

(١) أرسطو: مقالة اللام ٧، ٨ وشرح فلطوس لحرف اللام ١٢، ١٣ من كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوى.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٤.

(٥) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٦) الماتريدى: التوحيد ١٤.

فالجسم لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث، وقد يعترض على القول بخلو الجسم فى أول ابتدائه من الحركة والسكون وهما دليل حدثه فكيف يكون حادثًا. ويجيب «أبو رشيد النيسابورى» عن ذلك، بأن وجوب خلو الجسم فى تلك الحالة عن الحركة والسكون من أدل الدليل على حدوثه، لأنه لو لم يكن حادثًا فى تلك الحالة لما وجب خلوه من ذلك فى تلك الحالة، بل يجب أن يكون كذلك، فلما استحال خلوه من ذلك فى حاله بالبقاء علمنا أنه إنما وجب خلوه عنه فى تلك الحالة الأجل حدوثه[١].

ويلاحظ أن قول الماتريدى بأن الجسم لا يخلو من الحركة والسكون يخالف رأى النظام الذى أنكر السكون لأن الأجسام عنده، كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقله، فهى كلها متحركة فى الحقيقة وساكنة فى اللغة، والحركات هى الكون لا غير ذلك[٢]. كذلك يخالف رأى الماتريدى فى خلو الجسم فى حال ابتدائه عن الحركة والسكون. رأى النظام أن الأجسام فى حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد[٣]، وعلى كل فإن ما عليه الماتريدى هو ما عليه معظم المتكلمين.

ويدلل الماتريدى أيضًا على حدوث الأعيان، بإثبات تناهى الأعيان التى يتكون منها العالم، فكل شىء فى العالم متناهى، فالعالم ذو أجزاء وأبعاض، ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن، ويعلم نماؤه واتساعه وكبره، لذلك لزم فى كله إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية[٤]، وإذا لزم التناهى لزم أيضًا الابتداء. ويرى الماتريدى أن الأعيان التى تكون منها العالم ابتدائها لمدد تعد، وهى من آخر الجملة تحتمل ما يحتمل الكل كذلك[٥] وهذا الدليل يقوم على قابلية الأعيان للإحصاء والعد، وهذا يثبت التناهى، إذ أن كل شىء له نهاية له ابتداء،

---

(١) أبى رشيد النيسابورى: فى التوحيد ديوان الأصول ٧٣.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٢١.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٢٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٥) الماتريدى: التوحيد ١١٧.

وكل ما هو متناهى فهو قابل للحصر والعد، إذ ما لا نهاية له، فلا إحصاء له ولا حصر له.

وقد سبق لأرسطو القول بتناهى العالم، وأنه ليس يمكن أن يكون جسم محسوس غير متناه[1]، إلا أن ما انتهى إليه أرسطو يخالف ما قال به الماتريدى كما سبق الإشارة إلى ذلك، ونجد الكندى أيضًا قد سبق الماتريدى بالقول بالتناهى، وأقام البرهان على استحالة وجود جرم لا نهاية له، لأنه يمكن توهم جرم منه محدود. فإذا كان هذا الجزء متناهيًا تبين أن جملة الجرم متناهية، لأنه لا يجوز أن يكون اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية[2]، والكندى قد أقام براهينه على إثبات التناهى على أسس فلسفية ورياضية وهذا ما يميزه عن الماتريدى.

ونجد أساسًا قرآنيًا على إثبات التناهى، وهو ما نرجح أن الماتريدى قد اعتمد عليه، إذ أن دليله يقوم على أن لكل شىء مقدار واحد، وعلى قابلية كل شىء للعد والحصر، وهو ما تجده فى آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ [الرعد: ٨] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٩٤]، ولقد أقام ابن حزم من بعد الماتريدى أدلته على حدوث العالم على أساس فكرة التناهى التى نجد أساسًا لها عند الماتريدى، وأزادها ابن حزم تفصيلا[3].

جـ - إثبات عدم خلو العالم عن الحوادث: ويثبت الماتريدى عدم خلو العالم عن الحوادث ولو جاز إخلاء العالم عن الحوادث، «لجاز قلب كل معقول، من جواز حى وميت فى حال، فثبت حدث الكلية بما لا يخلو عنه[4]، وإذا ثبت عدم خلو العالم عن الحوادث» وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن، فكذلك ما يخلو عنها ولا يسبقها[5]، فالعالم حادث لأنه لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها.

---

(١) أرسطو: الطبيعة جـ١/ ٢٣٨.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، جـ١/ ١٩١- ١٩٥.

(٣) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ١/ ١٤ وما بعدها.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

(٥) الماتريدى: التوحيد ١٣.

وبالجملة فإن هذه الطريقة لإثبات حدوث العالم كانت عند عامة المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة، ولقد ذكر «الشهرستانى» هذه الطريقة، وقال إنها طريقة عامة المتكلمين ونسب إلى الأشعرى طريقة أخرى مخالفة تقوم على الإبطال فى مقابل طريقة عامة المتكلمين التى تقوم على الإثبات، أى إثبات الأعراض والأعيان وإثبات حدوثها واستحالة خلو الجواهر عنها، واستحالة حوادث لا أول لها وإثبات أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث، أما الإبطال الذى قال به الأشعرى فهو لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو لا مجتمعة أو لا مفترقة ومجتمعة معا أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق، وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع والافتراق وتبدل أحدهما بالثانى وهى بذواتها لا تجتمع ولا تفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهى قد تبدلت فإذًا لابد من جامع فارق ويترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث[1] وطريقة النفى كما يسميها الشهرستانى وينسبها للأشعرى نجدها عند الماتريدى إذ يقول: «إن العالم لا يخلو من أن يكون قديمًا على ما عليه أحواله من اجتماع وتفرق، وحركة وسكون، وخبيث وطيب، وحسن وقبيح، وزيادة ونقصان، وهن حوادث بالحس والعقل، إذ لا يجوز اجتماع الضدين، فثبت التعاقب وفيه الحدث، وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها»[2] فالماتريدى يقول بذلك بطريقة الإثبات وطريقة الإبطال.

ولقد تعرضت هذه الطريقة إلى النقد من ابن رشد، فلقد نقد المقدمات التى اعتمد عليها المتكلمون فى إثبات حدوث العالم، فالمقدمة الأولى التى تقول إن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، فهى ليست صحيحة فى رأى ابن رشد، إلا إذا كان الجوهر يعنى الأجسام المشار إليها، أما إذا قصدنا بالجوهر الذى لا ينقسم وهو ما يقصد المتكلمون ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه - والمقدمة الثانية التى تقوم على القول بأن الأعراض حادثة، فهى

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ١١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٣.

مقدمة مشكوك فيهـا، وذلك إنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليـهما إلى الغائب ولا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعـراض، وخاصـة إذا وضعـنا فى الاعتـبار الأعـراض الخاصـة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالهـا، والمقدمة الثالثة القائلة بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فهى مقدمة مشتركة الاسم، وتفهم على معنيين: أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحـادها. والثانى: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، فهـذا المفهوم الثانى فهو صادق، أعنى ما لا يخلو عن عرض مشـار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضـرورة أن يكون الموضوع له حادثًا. وأمـا المفهوم الأول، وهو الذى يريدونه، فلـيس يلزم عنه حدوث المحل، أعنى الذى لا يخلو من جنس الحـوادث لأنه لا يمكن أن يتـصور المحل الواحـد، أعنى الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية[١].

والواقع أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسـفة فى حدوث الأجسام، ويرجع إلى الخلاف فى تعاقب الحركة والسكون على الأجسام، فالجسم عند المتكلمين لا يخلو من تعاقب الحـركة والسكون عليه. أما الفـلاسفة فإنهم لا يسلمـون بأن كل جسم تتعاقب عليه الحركة والسكون، فأرسطو يقول: إن من الأشياء ما هو غير متحرك، ومنها ما هو متحرك أبدًا، ومنها ما يتحرك حينا ويـسكن، وحركة الأفلاك أزلية أى لم تكن ساكنة ثم تحركت وكذلك الأرض ساكنة ولم تكن متحركة ثم سكنت[٢]. وابن رشد يتابع قول أرسطو.

د- **العالم فعل الله باختـيار**: ويثبت الماتريدى حدوث الـعالم عن طريق إثبات أن العالم فعل الله، ومعنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود[٣]. وهذا يعنى حدوث العـالم بعد أن لم يكن. والله فاعل مـختار وليس مطبـوعا، ودلالة أنه فاعل مخـتار هو إحداثه العالم عن لا شىء. ذلك نـوع ما لا يبلغه إلا

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٣٩- ١٤١ وأيضا د. عاطف العراقى المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٥٩، ٦٠.
(٢) أرسطو: الطبيعة جـ٢/ ٨٧٤ وما بعدها مع شرح أبى الفرج.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٧٥.

فعل من هو فى غاية معنى الاختيار، وما يكون بالطبع فحقه الاضطرار، ومحال أن يكون من يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شىء، ثم يكون ذلك بالطبع، مع ما كان وقوع الشىء بالطبع هو تحت قهر آخر، وجعله بحيث يسقط عنه الإمكان، وذلك آية الحدث وأمارة الضعف جل ربنا وتعالى عن ذلك[1]. ومن شأن الطبع أن يكون ذو نوع، والعالم محدث مختلف، فالقول بالطبع يتناقض مع القول بالحدوث. ويقول الماتريدى موضحًا ذلك: «على أن العالم محدث مختلف، ومن كون الشىء به بالطبع فهو ذو نوع، والقول بالطبع يتناقض مع القول بالحدوث، إذ العدم يوجد، فتقع الحاجة إلى من يوجده، وكون كلية العالم به، ومعلوم كون الحادث بعد أن لم يكن.. وفى القول بالطبع وجود للاجتماع مع التفرق، والحركة مع السكون، والحياة مع الموت، وفى ذلك تناقض وتناف، ثبت أنه كان على التتابع بالأول والثانى ونحوه[2]، وهو بهذا يؤكد على الربط بين الفعل بالاختيار والحدث عن طريق إثبات أن الفعل بالطبع يتنافى مع الحدث، والقول بالطبع فيه تناقض، ومن شأن الفاعل المختار أن يكون غير فاعل ثم يفعل، وليس هذا حدوثًا فى الله، فصفة التكوين عند الماتريدى قديمة والمكونات مخلوقة حادثة. وخلق الشىء غير الشىء. أما المطبوع فهو أن يكون فعله معه دوما، أى غير مختار. وبما أن الله فاعل مختار والعالم فعله، فهو يتقدم على فعله تقدما زمانيًا، ولأن مقتضى الكمال أن لا يكون معه شىء فى الأزل، والقول بقدم العالم يعنى وجود قديم معه. ولقد كان هذا مسلك عامة المتكلمين - أما الفلاسفة فإنهم يقولون إن الله فاعل مختار وأن العالم فعل الله لكنه قديم، وذلك لأن الفاعل المختار عندهم لا يشترط تقدم على مفعوله بالزمان، ولا أن يكون غير فاعل منذ الأزل، كما ليس من شرطه أن يفعل منذ الأزل، ولكن بما أن الله كامل أى علة تامة، فإن مفعوله لا يتأخر عنه بالزمان، والحدوث ليس معناه تأخر المحدث عن المحدث بالزمان، بل المهم مصدر الماهية نفسها، أى مصدر وجود المحدث. فالمحدوث حدوث بالذات

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

لا بالزمان والمطبوع عندهم هو من كان فعله ضرورى، وغير صادر عن علم ومعرفة. «والله فعله صادر عن علم، ومن غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته، ولا لشيء من خارج بل لمكان فضله وجوده، وهو ضرورة مريد مختار. وفى أعلى مراتب المريدين المختارين، إذ لا يلحقه النفس الذى يلحق المريد فى الشاهد»[1].

ولقد ذكر الإيجى عن الرازى قوله: «إن أساس اختلاف المتكلمين والفلاسفة فى حدوث العالم وقدمه، يرجع إلى خلافهم فى كون الفاعل الموجه للعالم موجبا أو مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب أو على أنه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الأول وعلى حدوثه على التقدير الثانى[2]، وبوسعنا أن نقول أيضًا أنهم لو اتفقوا على معنى الفاعل المختار، وعلى معنى الحدوث والقدم، ولاتفقوا على قول واحد فى كون العالم قديم أو محدث.

٤- أدلة أخرى: ويقدم الماتريدى أدلة أخرى على حدوث العالم يشير إليها إشارة موجزة، مما يدل على أنها لا تمثل لديه اهتمامًا كبيرًا، مثل رأيه فى وجود الخلاء، والقول بوجود الأعيان فى القدم يناقض وجود الخلاء فى القدم[3]، والقول بالخلاء كما يقول الرازى، جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافًا لأرسطو طاليس وأتباعه[4]. ولكن يلاحظ أن من القائلين بالخلاء، يقولون أيضًا بقدم العالم، من أمثال الفلاسفة الطبيعيين وأن من الذين أنكروا الخلاء كأرسطو يقول بقدم العالم[5]، فهذا الأساس لا يصلح للقول بإثبات حدوث العالم.

وكذلك إشارة الماتريدى إلى الجزء الذى لا يتجزأ وأن جمعه وتأليفه من دلالة وجود الله، وحدوث العالم[6]، وهذا أيضًا لا يصلح أساسًا لحدوث العالم، إذ أن

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا، ٢٥٤- ٢٥٧ وأيضًا الفارابى الثمرة المرضية عيون المسائل ٥٧ وأيضا د. الألوسى حوار بين المتكلمين والفلاسفة ١٠٠- ١١١.

(٢) الإيجى: المواقف ١٤٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٧٧.

(٤) الرازى: محصل افكار المتقدمين ٩٥.

(٥) أرسطو: الطبيعة جـ١/ ٣٣٩- ٣٤٢- آراء القائلين بوجود الخلاء ٣٥٧، ٣٥٨- لرأى أرسطو فى إنكار الخلاء.

(٦) الماتريدى: التوحيد ٨٩.

من الذين ينكرون الجزء الذى لا يتـجزأ يقولون أيضًا بحدوث العـالـم كالنظام وابن حزم[1] على أن هذا لا يقلل من أهميـة الأدلة التى قدمهـا الماتريدى على حدوث العالم، بل لقد قدم أدلة كثيرة ومتنوعة، وهى تعتمد على الصورة الحسية التجريبية أكثر من اعتمـادها على الصورة العقلية المجردة، كما أنها تمتـاز بسهولتها ولا تعلو على أفهام العامة، وتخلو من تعقـيدات الأدلة التى درج عليها معظم المتكلمين، مما جعلها تعسر على أفهام العامة. فضلاً عن أنها لا تصل إلى درجة البرهان.

***

(١) الخياط: الانتصار ٣٦ وابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ١/ ١٤.

القسم الثانى

وجود الله تعالى ووحدانيته

أولاً: الأدلة على وجود الله تعالى

من أهم القضايا التى اهتم بها الماتريدى، قضية إثبات وجود الله تعالى، وذلك للرد على القائلين بإنكار الصانع من أصحاب الطبائع والدهرية وغيرهم، وربط ربطًا قويًا بين إثبات حدوث العالم، وإثبات وجود الله، لأن فى إثبات الحدث إثبات للمحدث، إذ أن حدوث العالم يحتاج إلى من يحدثه ويوجده.

ولقد أجمع المفكرون الإسلاميون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، على إثبات وجود الله تعالى، وإنما تنوعت طرق إثباتهم لذلك، وسوف نعرض لأدلة الماتريدى على إثبات وجود الله تعالى، ونبين ما فيها من مميزات ووضوح، بحيث لا يعسر فهمها، ونوجزها فيما يلى:

١- دليل النظر فى أحوال العالم: يقوم هذا الدليل على النظر فى أحوال العالم المشاهد وتأملها، فلا يوجد شىء فى الشاهد يجتمع بنفسه ويفترق، ويتقلب أجزاؤه من حال إلى حال، وفى ذلك دلالة عن أن تدبيره بيد غيره، إذ ما من شىء يحس أو يسمع ودلالة حدثه ظاهرة، من جهله بابتداء حاله وبإصلاح ما يفسد، أو ينشئ مثله، وعجزه عما به حفظ نفسه أو تقليبه عن جوهره، مع ما فيه من الخبيث والقبيح والذليل والمهان الذى لولا تدبير غيره ما احتمل أن يكون كذلك[١]، كذلك فالعالم لا يخلو كل عين من الأعراض التى تعترضه قهرا ولا قيام لها بدونه؛ فثبتت بذلك دخول كل واحد منها تحت حاجة الآخر فيبطل أن يكون بنفسه، ويثبت أنه محتاج إلى غير به يوجد[٢] كذلك العالم يشتمل على طبائع مجتمعة، لكنها بطبيعتها متنافرة، فلابد من جامع لها يقهرها على طبيعتها[٣].

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٨.

ثم حاجة الأعيـان إلى ما به قوامها، وجهلها إدراك ذلـك، فلابد من مدير لها عليم حكيم، يعلم مـا به قوام تلك الأعـيان ومـا به بقائهـا من الأغذية، وكـيف يستخرج ذلك ويكتسب[1].

وكذلك قـيام الأحيـاء على الحاجات والشـهوات، والفنا دليل القـيام بالذات، وحاجة الأحياء إلى ما به قوامها، وكذلك شهواتهم إلى تغلبهم وتقهرهم هى دليل عدم الفنا والقيـام بالذات، وهذا يثبت أن هناك غير أنشـأهم على الحاجات وركب فيهم الشهوات، ثم أنشأ لهم وما به للفنا وقضاء الشهوات، فيكون ما أريد به نفى مدبر العالم تثـبيته[2] أى أن ما يعتـبرونه سببًا يرجعـون إليه أصل العالم هو دليل حدوثهم وحاجتهم إلى محدث هو الله.

وأيضا تسـخير الـعالم وحاجـة بعض إلى بعض، ولا يجوز أن يكون المســخر المذلل يملك التدبـير حتى يكون به غنى الغـير وقيامـه، ولا يملك إزالة الذلة عن نفسه والسـخرة فثبت أن لكل ذلك مـدبرًا عليمًا، علم وجوه حـاجاتهم وغناهم، فخلقهم على ذلك، وثبت أن لذلك كله مدبرًا عليمًا[3].

وفى رد الماتريدى على القـائلـين بـخـروج الـعالم على مـا هو عـليـه بالـطـبع أو بالأغـذية أو عمـل النجم والشمس والـقمـر ودوران الفلك أو بالتـوالد، ممن يجمعـهم القول يكون شىء من شىء، يرد عليهم باسـتحالة كون العالـم بنفسه، وذلك عن طريق حـاجتـه إلى من به الإيجـاد والعدم. لما يوجـد نفسـه إما حـين عدمه، وذلك محال أن يوجد عديمًا مع ما إذا رجع إليه تدبير كل شىء لا يحتمل أن يبلغه العـديم، فإنه لو جـاز أن يوجد نفسـه لجاز فى ذلك الوقت أن يعـدمه، وذلك تناقض، أو بعد الوجود. فثـبت الوجود بغيره[4]، فلو جاز أن يوجد بنفسه مرة لجـاز أن يفنى مرة واحدة، ويؤكـد على هذا الماتريدى فيقـول: «وأيضًا أنه لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قبل نفسه بمرة لجاز أن يذهب كله بمرة، فإذا لم يكن، بل كان على الاختلاف حتى لم يكن تخـتلف عليه الأحوال إلا بالأغيار نحو حى

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٦٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٦٠، ٦١.

يموت، ومتفرق يجتمع، وصغير يكبر، وخبيث يطيب، أبدا يتغير بأغيار تحدث. فعلى ذلك جملته، ولا يحتمل أن يكون لا بغيره، ولو جاز ذا لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ، أو السفينة تسير على ما هى عليها بذاتها. فإذا لم تكن ولابد من عليم ينشئها، قدير به يكون فكذلك ما نحن فيه[1].

ثم يؤكد الماتريدى أن ما ذكروا من أسباب إنما هى نوع من الموات لا تدبير لهم وهم عاجزون عن إصلاح أنفسهم، وأنهم على غير ما يأملون، وأن يكون بالاغتذاء والطبائع إنما بفعل مدبر حكيم، ويؤكد على إبطال فعل الطبائع والأغذية، مما يشير إلى نفى السببية، وإرجاع الأسباب كلها إلى الله. ويرى فى ذلك إثبات لوجود الله. فيقول: «كل شىء له حد، إذا بلغ ذلك الحد لا يزداد له طول ولا عرض ولا سمع ولا بصر، ولا عقل بل يأخذ كل شىء من ذلك بالانتقاض على قيام الأغذية ودوام التربية، عقل أن ذلك كذلك لا بما ذكر، ولكن بمن هو عالم بذاته لا يعزب عنه شىء، قادر بنفسه فلا يعجزه شىء جل ثناؤه»[2]. وإذا كان الماتريدى يقيم دليله على وجود الله على أساس إنكار السببية، فإننا نجد ابن رشد ينقد إنكار السببية ويرى أننا متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شىء يرد به على القائلين بالاتفاق وينكرون الصانع وأن ما حدث إنما هو عن الأسباب المادية ويرى ابن رشد أن القول بالأسباب والترتيب والنظام هو الرد على القول بالاتفاق، لأنه يعنى الاتفاق فى الصنع الذى أشار إليه الله تعالى بقوله: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل:٨٨] فأى إتقان يكون يا ليت شعرى فى الموجودات إن كانت على الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشىء من ضده[3].

٢- دليل العلية أو السببية: يقوم هذا المبدأ على أن لكل معلول علة، وقياسا على ذلك فإن العالم معلول وله علة هو الله. والماتريدى يرى أننا إذا كنا نرى أن مبدأ العلية يسرى فى كل أجزاء العالم، وأنه لا شىء يحدث فيه إلا بمحدث، لزم ذلك فى كلية العالم، ثم لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرق إلا بمفرق. وكذلك

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨، ١٩.   (٢) الماتريدى: التوحيد ٦١.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم ١٩٩- ٢٠١.

الاجتماع. وكذلك الحركة والسكون. فيلزم فى جملة العالم ذلك، إذ هو مؤلف مفرق، بل الأعجوبة فى تأليف العالم أرفع، فهو أن لا يتفرق ولا يجتمع إلا بغيره. ثم كل ما فى الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان. فمثله جميع العالم[1]. ويؤكد هذا المعنى فى موضع آخر فيقول: «لا يخلو العالم وصفته من صور. ثم لا يخلو من مصور، كسائر ما يحس. أو صفته، وهى لا تقوم بنفسها بل بمقيم».

والعالم بذلك هو دليل على وجود فاعل له. إذ هو فعله «وسبيل معرفة الفاعل آثار فعله[2]». وآثار فعله هو خلقه المشاهد. والتى من تأمل فيها ونظر فى أحوالها، أدرك وجود الله وأنها ليست بنفسها. بل بيد مدبر لها. قادر على الإنشاء والخلق من لا شىء. فالعالم وما فيه دليل وجود الله. ودليل قدرته. إذ أن «ما فى العالم دلالة القدرة ومحال وجوده من عاجز[3]».

وهكذا يثبت الماتريدى وجود الله اعتمادا على مبدأ السببية ومبدأ العلية، والملاحظ والمشاهد من أن لكل معلول علة، إلا أنه يلاحظ أن الماتريدى قد سبق له القول برفض هذا المبدأ وذلك لإنكاره العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وأنها ترجع إلى الله، ولكن هل يعنى ذلك تناقضا عند الماتريدى، ويمكن القول لتفسير رأى الماتريدى أنه لا ينكر العلاقة بين الأسباب والمسببات إطلاقًا، بل يرجع هذه العلاقة إلى الله، فليست للأفعال خصائص ذاتية مستقلة عن قدرة الله، بل الله هو الذى جعلها كذلك، وعلى هذا ليست العلاقة ثابتة ضرورية بين الأشياء، بل هى ممكنة وجائزة، مرهونة بإرادة الله، ولعل السبب فى هذا الموقف هو الرد على الطبيعيين الذين ينكرون الصانع، ويقولون بخصائص ذاتية للأشياء منها يتكون العالم، وعلاقاتها الضرورية، نقول إن هذا الموقف قد أدى به إلى إنكار الضرورة بين الأسباب والمسببات وإنكار السببية، لكى يثبت الحاجة إلى الله، فهو ينظر إليها من وجهة نظر معينة، فإذا كانت هناك علاقة بين الأسباب والمسببات فإنها لا ترجع

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١١٧، ١١٨.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٤

إلى طبائع الأشياء بل ترجع إلى الله مسبب الأسباب وخالقها، فإذا قال بالعلية والسببية كدليل على وجود الله، فهو يعنى بذلك أن الله أوجد تلك الأسباب وليست فى طبائع وخصائص الأشياء، وفى رأينا أن الماتريدى يمكن أن يكون أكثر اتساقا لو أنه فرق بين مجال القدرة الإلهية المطلقة، وبين القول بالأسباب الطبيعية، لأن ذلك لا يتنافى مع القدرة الإلهية المطلقة، التى أعطت للأشياء قوانينها ونظامها، وأن هذا لا يتعارض مع القول أن الله هو السبب الأول للوجود، وأنه الأول والآخر، والظاهر والباطن، فالله هو ﴿ الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه: ٥٠]، فلا تعارض بين القدرة الإلهية المطلقة، وبين القوانين الثابتة للأشياء، لأن تلك القوانين وذلك النظام فى الطبيعة من خلق هذه القدرة، ولابد «من أن يكون خلقه تبعا لصفاته تعالى كحكيم وعاقل وأن يكون خلقه مظهرا لذلك[1]»، أى لابد من النظام والثبات فى الطبيعة.

٣- جواز العالم: يقدم الماتريدى دليلا آخر على وجود الله يعتمد فيه على فكرة جواز العالم وإمكان أن يوجد وأن لا يوجد، واحتوائه على الشرور والنقائص، ولو كان بنفسه، لما كان جائزا ولما احتوى على الشرور «أن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتا أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة ثبت أنه لم يكن به، ولو كان لجاز أن ليكون كل شىء لنفسه أحوالاً هى أحسن الأحوال والصفات وخيرها، فيبطل به الشرور والقبائح، فدل وجود ذلك على كونه بغيره[2]».

ولقد لاحظ أحد الباحثين بحق، أن فكرة الجواز نجدها واضحة عند الماتريدى، وهو بذلك يكون أسبق بالقول بها من الباقلانى، ومن الجوينى، ومن الغزالى[3].

ومعنى الجواز كما ذكره الماتريدى هو أساس فكرة الواجب والممكن عند الفارابى وابن سينا، فيقول ابن سينا فى معنى الواجب والممكن «أن الواجب الوجود هو

---

(١) Khulif Abdul hakm - Islamic ideulogy P 22.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧.

(٣) د. الألوسى: حوار بين المتكلمين والفلاسفة ١٦٩.

الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه[1]»، ولقد أقام ابن سينا دليله على وجود الله على أساس فكرة واجب الوجود وممكن الوجود، وحاجة الممكن إلى الواجب، وقال بأن «علة الحاجة إلى الواجب هى الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين[2]»، إلا أن دليل الجواز والممكن قد تعرض لنقد ابن رشد الذى نقد قول ابن سينا أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز، وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول، وهذا قول فى غاية السقوط، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره، ليس يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى، فإن قيل إنما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى أنه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع مستحيل[3]، فطبيعة الواجب لا تتغير من جهة تكون واجبة ومن جهة أخرى تكون ممكنة، فالواجب ليس به إمكان لأن الممكن نقيض الواجب وهذا مصدر خطأ ابن سينا فيما يرى ابن رشد[4].

ودليل الممكن عند ابن سينا لا يستقيم لأنه يقول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وقوله بالممكن يؤدى إلى عدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات[5]، أما عند الماتريدى فإنه يستقيم لأنه يقول بعدم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

---

(١) ابن سينا: النجاة ٣٦٦.

(٢) ابن سينا: النجاة ٣٤٧.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة طبعة بيروت ٥٦، ٥٧، ولقد عرض الدكتور/ عاطف العراقى بالتفصيل لنقد ابن رشد لدليل الممكن والواجب فى كتابه المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٢٠٦ إلى ٢١٨.

(٤) د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٢١٤، ٢١٥.

(٥) د. عاطف العراقى. المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٢١٧، ٢١٨

أمـا عن الشق الثـانى فى هذا الدليل وهو الخـاص بالاسـتدلال بوجـود الشـر والنقض فى العالم على وجود الله، فلقد أثار ذلك تعـجب وغرابة أحد الباحثين، الذى رأى أن الماتريدى هو أول من اسـتـدل بفكرة الشر وبنى علـيهـا برهانا على وجود الله، ولقد تعودنا من الفلاسفة أنها تـفضل أفكار أساسية تتخذها دليلا على وجود الله[1]، ولكن يزول هذا التعجب إذا مـا وضعنا فى اعتبارنا أهمـية مشكلة وجود الشر فى العالم فى تيارات الفكر الشـرقى عند الثنوية على مختلف فرقهم، والتى كانت تعج بهم بيئـة الماتريدى، وقد كان هذا سببا فى قـولهم بإلهين، ولقد كـان هذا الدليل من الماتريدى من ردوده عليـهم لإثبات أن الشـر والخيـر من الله الواحـد، على أن الماتريدى لم يغفل مـا فى العالم من أنسـاق ونظام وأن يسـتدل بصفات الكمال هذه على الله.

٤- **دليل الاتسـاق والعناية:** يلاحظ الماتريدى مـا فى العـالم من نظام واتسـاق، وحاجـة العالم بعضه إلى بـعض وتـسخيره على مـا فيه من اخـتلاف، دليل على وجود الله «فالأشياء والأجناس على اختلافهـا وما بينها من تباعد من نحو السماء والأرض، وجعل أرزاق أهلها متصلة المنافع حتى كان كل أنواع الخارج من الأرض يكون بأسبـاب السمـاء، وحاجات كل أهل البلدان منتـشرة فى جـميع الأطراف، ومعاش البـشر مجعـول فى أنواع المكاسب، على هذا أمر الجميع، لـم يحتمل أن ترجع منافعها إلى من له العالم من الخلق على اختلاف العالم، ثبت أن مدبر ذلك كله واحد وعلى ما ذكرت، والأوقات من اللـيل والنهار والساعات» ودخول بعض فى بعض على قـدر الحاجـات، وهذا والله أعلم معنى قـوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[2] [الملك: ٣]، فـالعالم ومـا فيـه من آيات الإبداع والنظام والحكمة دليل على وجود الله، «وأصل ذلك أنه لا يعـانى منه شىء إلا فيه حكمة عجيبـة ودلالة بديعة مما يعـجـز الحـكماء عـن إدراك مائيته وكيـفـية خروجه على ما خرج، وعلم كل واحد منهم بقـصور ما عنده من الحكمة والعلم عن إدراك كنه

---

(١) د. فتح الله خليف: مقدمة تحقيق لكتاب التوحيد للماتريدى ٣٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢.

ذلك، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها[1]، وهذا الدليل نجده عند ابن رشد وهو المسمى بدليل العناية والاختراع فيقول ابن رشد «إذا استقرئ الكتاب العزيز «وجدت تنحصر فى جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع[2]، ولقد سبق الكندى كل من الماتريدى وابن رشد بالقول بهذا الدليل على وجود الله «فإن فى نظام هذا العالم وترتيبه» وفعل بعضه فى بعض لبعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، واتفاق هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وإفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى حكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم[3]».

٥- خلق الإنسان: يرى الماتريدى أن فى خلق الإنسان، وما فى هذا الخلق من آيات عجيبة وحكمة بالغة، دليل على قدرة خالقها ومبدعها، فلقد جعل فى جوهر الإنسان من البصر الذى يبصر بأول أحوال الفتح قدر خمسمائة سنة، والفكر الذى يبلغ به من غير أن يزول عن مكانه منتهى مرجع الخلق من الجنة والنار ويبصر فيه المعاد والمعاش والعقل الذى يعرف حقائق من غاب عنه مما له صورة أو طينة أو إحداهما وما ليس له واحد من الأمرين على قصور الحواس عن إدراك صورة شيء لا طينة له ليعلم أن الذى قدر على تقدير مثل فى جوهر واحد وعلم كيف يضع فيه ليعمل ذلك العمل قادر على كل شيء حكيم عليم[4] والاستدلال بخلق الإنسان كدليل على وجود الله نجده أيضًا عند الأشعرى الذى قال بتطور خلق الإنسان من طور إلى طور وهو لم ينقل نفسه من حال إلى حال وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال[5].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم ١٥٠-١٥٤.

(٣) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية جـ١/ ٢١٥. (٤) الماتريدى: تاويلات اهل السنة جـ١/ ٦٥٢.

(٥) الأشعرى: اللمع، تحقيق الأب مكارثى ٦ ونشرة د. غرابه ١٧.

وهذا الدليل يستند إلى القياس التمثيلى على أساس النظر فى الإنسان، فأثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر غير مرئى، فكذلك أثار التدبير فى العالم تدل على وجود مدبر لا يرى.

أدلة الماتريدى على وجود الله تقوم على برهان الخلق وهو ما يسمى بالدليل الكونى والفكرة الأساسية فيه أن العالم معلول لعلة قصوى أو علة أولى وأننا عندما نبحث عن علل الموجودات يؤدى بنا البحث إلى كشف علل بعيدة، ثم علل أبعد وأبعد لما يحدث فى مجرى العالم من حوادث، ثم يقف علمنا بالأشياء فى نهاية الأمر عندما نواجه شيئًا لا يمكن أن نجد له عله[1]، ويؤكد الماتريدى أن علة العالم ليست علة مادية كما تصورها الطبيعيون والماديون، ولكن الماتريدى يؤكد أن الله هو الفاعل الوحيد للعالم، وأنه بيده الأسباب، وأن العلل الطبيعية لا فعل لها.

ونجد فى أدلة الماتريدى الدليل الغائى وهو يقوم على ما فى العالم من نظام مركب على نحو معين ليحقق غاية، ويستنتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه[2]، فالمخلوقات تدل على قصد فى تكوينها وحكمة فى تسييرها وتدبيرها فالاتساق الذى فى العالم على ما فيه من طبائع متضادة ومختلفة، ومسخرة فى خدمة غيرها، وائتلافها وأدائها ما خلقت له، يدل على وجود مدبر لهذا العالم.

ويلاحظ أن الماتريدى يسلك المنهج القرآنى فى إثبات وجود الله، وهذا المنهج يقوم على براهين الخلق والإبداع وبراهين القصد والنظام، والنظر إلى ما فى الكون من آيات والاستدلال منها على وجود الله، وعلى عظمة الخالق وقدرته، وآيات القرآن تفيض بتلك المعانى الدالة على الخالق عن طريق النظر والاعتبار بآثار خلقه، وعلى سبيل المثال يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

---

(١) أرفلد كولبه: مدخل إلى الفلسفة، الترجمة العربية ٢٤١.

(٢) أرفلد كولبه: نفس المرجع ٢٤٤.

﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: ٦-١٦].

ويلاحظ أيضًا على أدلة الماتريدى على وجود الله تنوعها، ولقد أتاح له هذا التنوع أن يقول بأدلة عامة المتكلمين القائمة على حدوث العالم، وأدلة الفلاسفة كالكندى وابن رشد القائمة على النظر فى العالم والاستدلال بما فيه من نظام واتساق على وجود الله، بل نجد لديه أساسًا لدليل الفلاسفة الفيضيين كالفارابى وابن سينا القائمة على الممكن والواجب، لكننا لا نجد لديه طريق الإثبات الصوفى لوجود الله القائم على الكشف والإلهام لا النظر والبرهان، ويفرق «الجنيد» بين نوعين من المعرفة، معرفة عامة المؤمنين ومعرفة الخواص فيقول «المعرفة معرفتان معرفة تعرف، ومعرفة تعريف، معنى التعرف: أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام: «لا أحب الآفلين» ومعنى التعريف أن يريهم آثار قدرته فى الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفا: تدلهم الأشياء أن لها صانعا، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواص، وكل لم يعرفه فى الحقيقة إلا به[1].

ثانيًا: وحدانية الله تعالى

١- معنى الوحدانية: يرى الماتريدى أن معنى الواحد هو نفى الأشياء والأضداد، ويعنى نفى المثل فى الإضافة كما يقال هو واحد فى الزمان وواحد الخلق على نفى التشبيه له عما أضيف إليه، وينصرف معنى الواحد إذا وصف به الله تعالى إلى أربعة أوجه كل لا يحتمل التضعيف، وجزء لا يحتمل التنصيف، والذى بينهما يحتمل الوجهين، كارتفاعه عما لا يتضعف، وانحطاطه عما لا يتنصف، إذ لا شىء وراء الكل، والرابع هو الذى قام به الثلاثة، هو ولا هو أخفى من هو، والذى انخرس عنه اللسان، وانقطع دونه البيان، وانحسرت عنه الأوهام، وحارت

---

(١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٦٤.

فيه الأفهــام. فذلك الله رب العالمين[1]»، فلا يقال إن الله واحــد بمعنى على جهة العدد «إذ كل واحــد فى العدد له نصف وأجـزاء -لزم القول بتعـاليه عن الأشـباه والأضداد، إذ فى إثبات الضد نـفى الهستية، وفى التشابه نـفى وحدانيته[2]، فالله واحد لكنه ليس واحــدًا على معنى العــدد، إذ لا شبيــه له ولا ضد له ولا ند له» وأصل ذلك أن كل ذى مثل واقع تحت العدد فيكون أقله اثنين، وكل ذى ضد تحت الفناء، إذ يهلك ضده، وعلى ذلك كل شيء سواه له ضد يفنى به، وشكل يعد له ويصير به زوجًا[3]» فمعنى الواحد لا ينصرف إلى العدد، إنما ينصرف إلى العظمة والسلطان. فـحاصل تأويل قـوله واحد أى فى العظمــة، والكبرياء، وفى الـقدرة والسلطان، وواحد بالتوحيد عن الأشباه والأضداد، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض، إذ هما تأويلا الأشياء، وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق، ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق وصف به[4]».

ويرى الماتريدى أن كل الفــرق والملل من الأديان، قد أجــمعت على الــواحد، فالدهرية على الرغم من اختلافــهم فإنهم «اتفـقوا على واحــد بادئ، أو قدم طينـة أو هيولى، وهو واحد حتى اعترضت فــيه الأعراض، وتغيرت عن الحال الأولى، وقــول الثنوية أن الحكيم الرحــيم العليم واحد، وأن مــعنى الآخــر ليس هو بمعنى الربوبيــة بل هو ضد مــعناه، إذ هو سفــه كله وشر، وأهل الأديان يثـبتــون القدم للواحد حتى قــال قوم بتجسيم مــن بعد، وقوم أن له ابنا[5]، وبذا يكون الكل مع اختلافــهم قد اتفقوا علــى القول بالواحد وأنه ليس بذى شبــيه، ولكن «نقض كل فريق منهم مــا أعـطـى فى الجمـلة بالتفـسيــر إلا فـريـق من أهـل الإسـلام لـزمـوا ما أعطاهم الجميع». ويعرض الماتريدى للتناقض الذى وقع فيه هؤلاء، مما أدى بهم إلى إبطال معنى التوحيد. فالدهرية قد جعلوا جميع الأعيان قديمة مع الله فأبطلوا التوحيد، ومن قال بالطينة والهيولى جعله واحدًا ثم أتلفه وجعل ما لا يحصى منه

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٣ وايضًا تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٤٩٣.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٣.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٤.
(٥) الماتريدى: التوحيد ١١٨، ١١٩.

على الانتـقـال والفناء. والثنوية يقـولون إنه واحـد بالجنس، إذ يجعـلون جمـيع الخيـرات أجزاء له، فهم يبطلون معنى الـواحد بالقول بالجسم إذ هو اسم مـا يكثر منه، واليـهود حقـقوا له شـبه الخلق، وقـولهم بإمكان الولد. والنصارى يـقولون بالواحد فى الكيان، والثـلاثة فى القنومات، ويقولون بالتجسـيم ومعلوم أن الجسم صورة تتـجزأ وتتبـعض. والمعتزلة قـالوا بالأشياء فى الـقدم، فيبـطل على قولهم التوحيد، فهذه الفرق قد ضلت فى فـهمها لمعنى الواحد، ويرى الماتريدى أن فريقا من أهل الإسلام هو الذى أدرك مـعنى الواحد وأنه واحدى الذات. إليه حـاجات الآحاد، متعال عن معنى الآحاد عما يوجب صفـة الأعداد ويتمكن فيه صفة التغير والزوال أو الحـد والنهـايـة، ويوصف بالقـدم والتكوين جـل وعـز عن التـغـيـر والزوال[1]. والماتريدى هنا يربط هنا مـعنى الوحدانية بمعـنى قدم الصفـات كلها، وهو يقصـد بفريق الإسـلام ما عليه هـو ومن وافقه من أتبـاعه. وأمـا باقى فرق الإسلام التى تخـتلف معه فى مـسألة الصـفات فقـد ألحقهم بمن ضل فـهم معنى الواحد. وفـى ذلك نقض التوحـيد؛ ولكن لا شك أن قـول الماتريدى بهذا، فـيه تحامل على باقى فرق الإسلام واتهامـا بنقض التوحيد؛ ورأى فرق الإسلام واضح وصريح فى تحقيق معنى الـوحـدانية والقـول بالإله الـواحد؛ وموقـفـهم فى ذلك لا يصمد أمامه هذا الاتهام والتحامل من الماتريدى.

٢- الرد على المنكرين لوحدانية الله

أ- الرد على الثنوية: قال الثنوية بإلهين، النور وعنه يصدر الخـير، والظلمة وعنها يصدر الشر، ومن امتزاج النور بالظلمة يتكون أصل العالم؛ وذلك لاستحالة صدور الشر من الحكيم. والماتريدى يحاول أن يثبت بطلان قـولهم؛ واعتمد فى ذلك على إبطال القول بالامتزاج، وعلى إبطال القول باسـتحالة صدور الشر من حكيم - أما عن إبطال الامتزاج، فـحاول الماتريدى أن يبطل القول بالامتـزاج؛ لما فى هذا القول من تناقض، لأن الامتزاج «لا يخلو من أن يكون شراً أو خيـراً؛ فإن كان خيراً لا يخلو من أن يكون من الظلمة؛ فيكون منها الخير. ويبطل القول بالاثنين من حيث

(١) الماتريدى: التوحيد ١١٩، ١٢٠، ١٢١.

لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر، وإن كان شراً شاركه الخير فى القول فصار شراً. وإن كان ذلك من النور فالوجهان قائمان فيه[1]. أى أن القول بالامتزاج يؤدى إلى القول بأن يكون من الظلمة خير ومن النور شر، كذلك لا يخلو امتزاجهما، إما أن يكون بأنفسها فيكونان ممتزجين بالجوهر متباينين به وذلك تناقض، وإما أن يكون بغيرهما، وهذا يوجب حدثهما فالتباين والامتزاج، كالأعيان لا تتغير إلا بغير[2]. والقول بالاثنين فى قول الماتريدى هذيان يناقض الحكمة والعلم، والقائلون به هم أحق الناس امتناعًا عن طلب العلم والحكمة، إذ لا يجوز على قولهم طلب الحكمة والتعلم، لأن الجهل شر لا يحتمله النور ولا يصدر عنه، وإذا كان طلب العلم من النور فهو عالم بجوهره لا يحتمل الجهل، وطلب التعلم والحكمة، هو حق الجهال بهما - وإذا كان من الظلمة، فهى لا تحتمل الخير ولا تتقبله، وإذا كان كذلك بطلت مناظرتهم لأنه لو كان من النور كانوا عالمين قبل المناظرة ولو كان من الظلمة كانوا غير قابلين للعلم[3]. وعلى مذهبهم فإنه يتعذر معرفة الحكمة والسفه، إذ أن الخير لا يصدر منه إلا الخير، وكذلك الشر لا يصدر منه إلا الشر، والإنسان مشوب من الأمرين. فلعله رأى الحكمة سفهًا والسفه حكمة، ولا يوثق من قوله لأنه لا يدرى بأى الجوهرين ينطق، وأيضًا فإن كل واحد من الجوهرين يعمل بالطبع، وهذا يؤدى إلى انتفاء الحكمة لأنها تقتضى الاختيار، والنور عندهم لا يعلم السفه فيحذره، ولا الظلمة تعلم ما الحكمة، وذلك جهل منهما، والجهل شر، فيصبح النور الذى مجتمعا فيه العلم والجهل، ولا يقدر صرف السفه عن نفسه، ولا يمنع الظلمة عن الضرر به. فصار جوهر الخير عندهم مشوبًا بالشر، وجوهر الظلمة على قولهم لا خير فيه، فلزم عن ذلك غلبة الشر على الخير، والذى هو خير لم يعرف الشر والسفة. فكيف يعرف هذا الذى يولد عن جوهر الخير بعد غلبة الشر عليه[4].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٥، ٣٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٦، ٣٧.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١١٤.

والنور والظلمة يعملان بالطبع، وكل ذى طبع مقهور. ويحتاج إلى من يقهره ولو ردا إلى اثنين لاحتاجا إلى واحد يقهرهما، وإن قيل إن كل واحد منهما قادر خالق، لكان أحدهما قادر عالم بالوجه الذى يمنع الآخر عن عمله، فإن لم يقدر ولم يعلم، اجتمع فيه الجهل والعجز، ثم إن قدر وعلم ولم يمنع لحقه وصفه الشر. ثم لا يخلو من أن يعادى النور الظلمة، فإن لم يعاديها فذاك شر، لأن ترك عداوة العدو شر، وإن عاداها فالعداوة شر[١].

ويورد الماتريدى بعض الأفعال التى تنقض القول بالاثنين، مثل الإحسان بعد الإساءة والندم بعد الذنب. فإما أن نجعل هذه الأفعال من النور فيكون منه الخير والشر، ويبطل قولهم بالاثنين، أو نجعل الإساءة والذنب من الظلمة. والإحسان والندم من النور، فيكون كذبا لأنه من فعل الظلمة عندهم. وإما أن تكون هذه الأفعال من الظلمة، فيكون منها الخير والشر[٢].

والملاحظ أن الماتريدى يبنى ردوده على أساس تعارض الخير والشر، واستحالة امتزاجها. وأن يكون من ذلك الامتزاج العالم. وإذا احتجت الثنوية بأن جميع ما ذكر من تعارض الخير والشر، بأن ذلك التعارض يكون من شوائب الآفات من الظلمة فى جوهر النور. ويرد الماتريدى على ذلك بأنه لا يبعد أن يكون قولهم هذا ليس بحكمة بل سفه، لما شابهم من آفة الظلمة[٣].

ويبطل الماتريدى القول بالاثنين على أساس أن القول باثنين «لابد من انفراد كل بمكان إن كان جسما أو عرضًا. فإن كان عرضًا فمفارقته توجب تلفه، وإن كان جسما فإما أن يكون مكان كل واحد منهما من جوهره فلا يقوم فى مضادة حاله كالمائى فى البر والليلى من البصر بالنهار. وإن كان من غير جوهر ألف الخير بالشر والشر بالخير. وذلك ينقض معتمدهم فى القول بالعدد[٤]، أى أن كل واحد من الاثنين يختص بمكان، إن كان المكان عرضًا فإن فارقه تلف وإن كان جسما، فإما أن يكون من جنس جوهره فلا يكون هناك امتزاج وإما أن يكون من غير جنس

(١) الماتريدى: التوحيد ١١٤، ١١٥.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١١٥.
(٣) الماتريدى: التوحيد ١١٥، ١١٦.
(٤) الماتريدى: التوحيد ١٤١.

جوهره فيكون قد اجتمع فيه الخير والشر، وهو بذلك يريد أن ينفى استحالة صدور الخير والشر من واحد.

أما عن إبطال القول باستحالة صدور الشر عن الحكيم: هذا القول فاسد فى رأى الماتريدى لأنه لا يصدق على الله لأنه حكيم بذاته لا يجىء منه فعل السفه، وإنما يجىء ممن يجهل، والله له حكم لا يبلغها عقول البشر لذا فقد يجوز منه فعل الشر، وليس معنى الحكمة هو عدم فعل الشر، بل الحكمة هى وضع الشىء فى موضعه وإعطاء كل ذى حظ حظه، ولا يبخس بأحد حقه[1]، وفى هذا إشارة إلى أن من معانى الحكمة عند الماتريدى العدل - فالله حكيم بذاته لا يجوز الخطأ منه فى الفعل. ثم هو قادر بذاته لا يعجزه شىء. غنى بنفسه لا يحوجه شىء، وبذا يبطل أن يكون فى خلقه تفاوت. ويلزم القول بكل ما لا تدركه عقولنا بإدراك حكمته، لأن العقل عاجز عن إدراك حكمته، لأنه مخلوق محدود ولا يجاوز الحد الذى جعل له ولا يستطيع الإحاطة بحكمة الربوبية. أى أن وجود الشر ليس نقصًا فى حكمة الله، لأن العقل قاصر عن إدراك تلك الحكمة[2] ومع ذلك فإن فى خلق الشر حكمة يستطيع العقل عند النظر والتأمل أن يدرك بعض جوانبها حيث إن خلق الله يتعالى عن العبث، ولقد أفاض الماتريدى فى ذكر تلك الحكمة ونوجز رأيه فيما يلى:

١- أن الحكمة فى خلق الجواهر الضارة ليعلم بها لذة الثواب وألم العقاب، وذلك لتعلم الأنفس ما ترغب إليه وما تهرب منه، فيحذرون ويرغبون مثله. وليعلموا النفع من الضرر الذى لولا ذلك لم يكن لخلقهم معنى[3].

٢- فى خلق الله للجواهر الضارة والنافعة حكمة، وذلك لاعتياد البشر كيفية معاملة الأعداء والأولياء، إذ جعل الله للناس من خلقه شبيها بالأعداء بما فيها من المضار، وشبيها بالأولياء بما فيها من منافع ليعتادوا بذلك مثل تعود الصبيان على بعض العادات حتى يسهل عليهم وقت التكليف[4].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١١٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٠٨ وأيضًا ١٦٦.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٠٨، ١٠٩.

٣- فى خلق الجواهرالضارة والنافعة دليل على وحدانية الله، لأن خلق «كل جوهر محتملا للنفع والضرر يحل به لغيره، وأوصل منفعة كل جوهر بغيره من الجواهر التى فيها المضار ليعلم الناظرون أن مدبر ذلك كله واحد. وأنه لو كان من مختلف لتدافع الخلق، لأن جوهر الخير إذ لا يجىء منه غير الخير، ومن جوهر الشر غير الشر، لكان صنع كل واحد منهما فى بعض صنع الآخر وإفساده ما يقوم مع مثله عالم، فدل الاتساق وتعليق منافع بعض ببعض على فساد هذا[1]، أى لابد من أن يكون المدبر واحد ليقهر كل جوهر عن طبيعته.

٤- ثم إن فى خلق الملائكة واتقائهم للأكل والشرب، وأنهم خلقوا للعظة والعبر لما فيهم من المكارم والمحامد وإذا كان كذلك لزم خلق مختلف الجواهر فى الحكمة[2].

٥- خلق الضار والنافع أوجب فى الحكمة من خلق أحدهما، قياسا على ما فى الشاهد من أن يعمل الأمرين أتم، بل فى ذلك دلالة غنى الفاعل وتمام قوته وعلمه بكل شىء أن يكون عليه[3].

٦- فى خلق الجواهر الضارة ليذل به الملوك والجبابرة ويحد من غرورهم كأنهم جنود الله فى الأرض[4].

٧- هذه الجواهر الضارة لا تخلو من نفع، فليس هناك شر بجوهره، وخير بجوهره بل كل جوهر منه خير ونفع مثل النار، وفى ذلك دلالة على التوحيد من وجهين: الأول: دليل القدرة التامة على النفع والضرر، ومن يكون كذلك يرجى ويخاف، ومن لا يكون كذلك لا يرهب منه، والثانى: ليتم العبر وليصح الأمر والنهى[5].

وبعد أن يبطل الماتريدى الأسس التى اجتمع على القول بها كل الثنوية، يرد على أقوال كل فرقة على حدة.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦٧ وأيضاً ١٠٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٧، ١٦٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦٨.

(٤) الماتريدى: ١٠٩.

(٥) الماتريدى: التوحيد ١٠٩، ١١٠.

ب ـ المثانية: يذكر الماتريدى أقوالهم، بأن النور والظلمة كانا متباينين، النور فى العلو لا يتناهى والظلمة فى السفل لا تتناهى، فقبعت الظلمة على النور فامتزجا، فكان العالم من امتزاجهما على قدر الامتزاج ولكل واحد منهما خمسة أجناس: حمرة وبياض وصفرة وسواد وخضرة. فكل شيء مما جاء من هذا الجنس من جهة النور فهو خير ومن جهة الظلمة فهو شر، ولكل واحد منهما خمس حواس: سمع وبصر وذائق وحاسة الشم واللمس، فما أدرك جوهر النور بها فهو خير. وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر وللنور روح وللظلمة روح وروح الظلمة همامة وهى حية حبست النور، والنور ليس حساسا، وما كان منه يكون بالطبع ويكون خيراً كله، ووجد أعلى الأشياء أصفاها وأسفلها أكدرها والخفيف يصعد، والثقيل ينحدر، فهما متنافران بالطبع، وبمرور الدهر يتخلصان من التناهى كما امتزجا[١].

ويرد الماتريدى على ذلك بأنه قول متناقض، إذ فيه تناهى الأجزاء المتلاقية من النور والظلمة، والتناهى حد، والحد دليل الحدث وأنه بيد غيره، ومن غير المعقول أن يكون مجموع الأجزاء المتناهية غير متناهية[٢].

ثم إن كان طبع السفلى التسفل وطبع العلوى العلو، فكيف صار السفلى يذهب صعدا وذلك طبع العالى فيكون من السفلى الأمران جميعًا، ويبطل القول بالاثنين ثم إن العلوى لم يوفه بطبعه ولم يعلو وحبسته الظلمة ومنعته من الارتفاع وليس له قوة تستطيع تخليصه سوى أن تخلى الظلمة سبله، وبذا يكون من الظلمة فعل الخير - وإذا كان جوهر الظلمة هو الذى رأى النور وقهره فهو موصوف بالعلم والرؤية ولا يوصف بذلك النور لأنه لم يستطع أن يحذره، وبذا يكون من الظلمة الخير ويكون من النور شر، ثم يقولون إن الخير كله من جوهر النور. فمن أين يكون منه الخير وهو المقهور المحبوس[٣].

قولهم النور فعله الطباع والهمامة فعلها اختيار، والهمامة هى التى أنشأت العالم، يبطل القول باثنين، بل هو فعل لواحد مزج أجزاءه بأجزاء الآخر[٤].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥٧.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١٥٧.
(٣) الماتريدى: التوحيد ١٥٨، ١٥٩.
(٤) الماتريدى: التوحيد ١٥٩.

تناقضهم لجعلهم تباين النـور والظلمة بالجوهر فمحال امتزاجهمـا وهما متباينين بالجوهر إذ هم يرون الامتـزاج غيرهما، على أنه يقال أليس الامتـزاج كائنا بعد أن لم يكن؟ ولابد من قولهـم بلـى، فـيقال لهم هل كان الامتـزاج النور أو الظلمة، أو غيرهما؟ لو قال للأولين أحال، لأن فيه إثـبات الامتزاج والتباين نفسه، ولا بد من القول بالثالث وهو الغير - ورد الماتريدى هذا نجده من قبل عند العلاف[1].

ثم إثبات الحـد من حيث الالتـقاء، فهـما إمـا أن يكونا متبـاينين فى الأزل ثم تماسا، يكون ذلك حدثا وحدث الجزء يوجب حدث الكل، وإما أن يكونا متماسين فى الأزل، فلا بد من أن يزداد أحـدهما حتى يمـتزج بالآخر أو يحيـد من الآخر حـتى يدخل فى نفســه، وأيهمـا كـان ففـيه زيادة لم تكن أو قطع أو إدخـال فى جوهر، فيبطل القـول بأنه غير متناه، وإذا سبق التباين يكون الامـتزاج قد حدث، فإن كان بأحدهـما أو بهما ففيه احـتمال الحدوث، فمثله الكل أو ليس بـهما ففى ذلك تثبـيت ثالث أو لأنفسهمـا، فلزم نفى التباين، ثم لماذا لم يكن الامـتزاج فى الكل[2]، والماتريدى يثـبت حدوث الامـتزاج وتناهيـه وأنه فى حاجة إلـى آخر به يكون الامتزاج.

وقولهم إنهما يتخلصان بالطبع، بما كان من طبع الثقيل الانحدار وطبع الخفيف الارتفاع وهما فى الابتداء مع هذا الطبع قد امتـزجا، فلولا أن كل واحد منهما فيه ما فى طبـع الآخر لما حدث الامـتزاج، وبذا يكون الطبـعين كـانا فى واحد، وإذا احتمل الواحد الأمرين احتمل الخير والشر، وبطل القول بالاثنين[3].

واللازم من جعلهما متضادين بالطبع أن يجـعلوا أحدهما شأنه الامتزاج والآخر الافتراق، وقد غلـب أحدهما أن يكون على ذلك، ثم من قولهم إنـهمـا إذا افترقا لا يمتزجان من بعد فما أدراهـم بذلك، وما يدريهم أنهم على تفرق واجتماع منذ الأزل فيبطل القول بالنور والظلمة[4].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦٠ وانظر ابن المرتضى المنية والأمل ٢٧ لمعرفة رأى العلاف.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٠، ١٦١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦١.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٦١.

ثم يحاول الماتريدى أن يبطل قولهم بأن شأن الأشياء الافتراق، بأن يقال شأنها الاجتماع، ولقد تأكد وقوع الاجتماع فلم لا كان شأنها الاجتماع، ولو جاز تثبيت ما لا شاهد له فى الشاهد مع كونه من جوهره، لجاز القول بفعل الحواس على المعروف أو الدرك بأضداد ما به الدرك، ويعارضوا بقولهم لا يكون من النور غير الخير، ولا من الظلمة غير الشر، فإذا قتل رجل ثم أقر فإن كان المقر هو الذى قتل وهو صدق، فقد عمل به الخير بعد الشر، وإن كان المقر هو الذى لم يقتل فهو كذب وهو شر قد كان منه الخير، وهو ترك القتل[1].

ثم يسئلوا عن سواد الظلمة إذا زيد على سواد النور، فهل زاد السواد شيئًا؟ فإن قالوا: لا صيروا ما كثر هو الذى لم يكثر، وإن قالوا ازداد فهل هو النور أو الظلمة أو غيرهما؟ فإن قالوا بالأولين فازدادا النور أو الظلمة، وذلك بعيد، إذ يزداد كل واحد منهما بالجوهر الآخر وإن قال غيرهما، أثبت للأمرين غيرا، ثم ما يدريهم أن ليس فى النور أو الظلمة زيادة على تلك الأجناس الخمسة، وهم لا يعلمون بجميع أجزاء الجنسين بما لا نهاية لكل واحد، ولا يستطيعون إقامة دليل على ذلك من الشاهد أو من الرسل، ثم يعارض لو أدركت حواس الظلمة ما أدرك حواس النور فكيف صار أحد الإدراكين خيراً والآخر شراً ومعارضتهم بالعفو عن الذم، إن كان فعل النور فقد نفع عدوه وهو شر وإن كان من الظلمة فقد عفا وهو خير[2].

جـ- الديصانية: يذكر الماتريدى آراء الديصانية وهم مثل المنانية، إلا أنهم يختلفون فى أن النور بياض كله والظلمة سواد كلها والنور حى، وهو الذى مازج الظلمة وهى ميتة، وقال بعضهم: بل تأذى بها فدفعها عن نفسه فامتزجت كمن يمتزج بالوحل والحركة منه النور والسكون من ضده وأوجبوا أصلين نور وظلمة، وفرعين حركة النور وحسه وسكون الظلمة وعدم الحس[3]. ويرى أن الماتريدى أن الذى دفعهم إلى ذلك القول، هو ظنهم أن الذى لا يكون منه الخير لا يحتمل كون الشر منه فقالوا باثنين، مختلفين فى الأصل، ثم جعلوا الذى أصل الخير عندهم

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦١، ١٦٢، ١٦٥. (٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٢، ١٦٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦٣.

هو النهاية فى الشر، لأنهم صيروا النور جاهلا بعواقب ما إليه يصير إذ لا يستطيع دفع ما وقع عليه ولا التخلص منه عجزاً وجهلا[١].

ويرى الماتريدى أنه لو كان هذا القول يجب القول باثنين لوجب القول بالأربع نحو الطبائع ولوجب القول بالست، بما لا يخلو الشيء عن جهاته الست ولوجب القول بالسابع الحامل لتلك الجهات ولو كان كما تقول الثنوية لوجب القول بالثالث لاستحالة التباين والاجتماع والامتزاج بدون غيرهما. ولكن القول بالواحد يمنع تلك الاحتمالات ولكن لم يدركوا حكمة الربوبية وظنوا أن الرب على صفتهم من الحاجات واحتمال الآفات والعاهات فقدروا أفعاله بالذى علموا من الحكمة بأفعال أنفسهم والامتزاج من نور وظلمة يمنع العلم والحكمة، فهى مشوبة، فكيف يدعونها فيما هو ليس بشر[٢].

د- المرقيونية: قالوا بعلو النور وسفول الظلمة وبمتوسط بينهما ليس بنور ولا ظلمة هو الإنسان الحساس الدراك. والإنسان عندهم حياة فى البدن، وأن هذه الثلاثة كانت متفرقة فامتزجت وكل جنس منها يحاذى الذى يليه كمحاذاة الشمس والظل، نحو أعلى والمتوسط يحاذى النور وأسفله الظلمة، والجوهران عند الأولين كذلك فى التحاذى.

وينقض الماتريدى ذلك القول بأن الواسط لا يخلو من أن يكون منه تدبير فيبطل الامتزاج لامتناع أن يقع الامتزاج من نفسها لاختلاف طبيعتها، فلا بد من تدبير يغلبهما ولو غلبا الواسط لم ينفعه حسه ودركه لأنه تحت ذى طبع فكونه واسطا لا معنى له ثم إنهم جعلوا الواسط متناهيًا والآخرين غير متناهين والواسط عندهم هو الإنسان، والإنسان حياة فى البدن، وإذا كانت الحياة فى البدن فهى المستعملة له، فيجب أن يكون للواسط التدبير، فهو المستعمل للبدن فيصير الإله واحداً، ويبطل الامتزاج.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦٣، ١٦٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٥.

ثم إن الإنسان لا يعرف ابتداؤه، ولا إصلاح ما فسد منه، ثبت أن المدبر واحد، ولا فرق بين أن يحدث امتزاج عن أصل أو لا عن أصل، ولا فرق بين تغير قد تم وحدث بقدرة قادر وبين أن يكون الحوادث به لا يقلب القديم إلى معنى الحديث، إذ هما جميعًا فى البعد عن البصر فى الوهم واحد[1].

هـ ـ المجوس: يذكر الماتريدى رأى المجوس بأن الله قد تأمل فى نفسه وأعجب بخلقه، وخاف من أن يضاده فيه أحد، فتفكر فى ذلك فكرة حدث منها إبليس، فقال بعضهم أصابته بعينه فالتفت وراءه فرأى إبليس، فصالحه على أن يمهله إلى مدة ووادعه على ذلك، حتى إذا مضت المدة، أهلكه الله، فكان من إبليس كل شر، ومن الله كل خير، ويعلق الماتريدى على قولهم هذا بأنه أشر من قول الثنوية الذين استعظموا صدور شىء عن لا شىء، وأن يصدر الخير والشر من واحد فقالوا باثنين، والمجوس أجازوا حدوث العالم لا عن شىء، ولكن عظم عندهم وصف من منه الخير بفعل الشر، ولكنهم تناقضوا إذ جعلوه أساس الأمرين جميعًا، فمنه كانت الفكرة الردية التى هى شر، على أنه أسهل إبليس، فإما أن لا يعلم ما يعمل من الفساد به، وهذا شر، أو علم فتركه على ما به من الفساد فذلك منه شر، ثم إما أن يعلم فعل فكره على العلم بما يكون منه وهو شر، وإما لا يعلم فيكون جهل وهذا شر، ثم لا يخلو من منع إبليس وقهره أولا؟ فإن قدر ثم أمهله فهو شر، وإن لم يقدر فهو عاجز، وإذا وفى إبليس بوعده بعد المدة التى أمهله الله يكون منه خير إذ الوفاء خير، ويحاول الماتريدى بذلك أن يبين فساد أساس قولهم، فإن قولهم يؤدى أن يكون من الله شر، ومن إبليس خير، أى عكس ما يريدون إثباته - ثم قولهم بتخوفه ممن يضاد، يوجب الجهل بأنه رب كل شىء، ثم ليس هناك شر بذاته، بل بمدبر حكيم جعله يؤذى أحدًا وينفع الآخر.

وأقوال الثنوية خارجة عن كل ما هو معقول، ولا سند لها من الواقع أو المنطق، وإنما هى محض خيال، ولقد وفق الماتريدى فى هدم أسسهم الواهية التى اعتمدوا عليها، وبين فسادها وبطلانها - ولقد سبق المعتزلة الماتريدى فى الرد

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٧١، ١٧٢.

على هؤلاء، فهل كان الماتريدى متأثرًا بردود المعتزلة عليهم؟ أم أنه كان مجرد مردد لردود المعتزلة؟ يمكننا القول إنه من الثابت مناقشة المعتزلة الأوائل لهؤلاء الثنوية، وإن لم تصلنا إلا بعض هذه الردود القليلة، فلقد بعث واصل بن عطاء وهو من أوائل المعتزلة أصحابه إلى الآفاق وبث دعاته فى البلاد، لمناقشة تلك الفرق وغيرها، ويذكر ابن المرتضى؛ أن واصل قد أعان جهم بن صفوان فى ردوده على السمنية، التى تمسكت بمصادر المعرفة الحسية، ولكن واصل أثبت بطلان ذلك وقال بالدليل كمصدر سادس غير مصادر المعرفة الحسية الخمسة، ولقد كان نتيجة لذلك أن أسلم الكثير من السمنية[1].

وذكر أيضًا مناظرات أبو الهزيل العلاف مع المجوس والثنوية، وأنه كان يقطع الخصم بأقل كلام، وأسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل؛ كذلك مناظرته لصالح عبد القدوس وإبطال قوله بامتزاج النور والظلمة؛ وإلزامه أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما[2]. كذلك يذكر الخياط رأى النظام فى هدم القول بالاثنين؛ ومعارضته إياهم بذكر من يقول الكذب ثم يندم، فهل كان الندم من النور وهو لم يفعل فيكون كاذبًا والكذب شر لا يكون من النور، وإن كان من الظلمة فقد صدقت والصدق خير؛ فقد كان من الظلمة كذب وصدق؛ فيكون من الشىء الواحد شيئان مختلفان[3].

ورد النظام على المنانية التى زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضاذان فى أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما مختلفة؛ قال لهم إبراهيم. فإذا كان على ما وصفتهم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وأعمالهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما - وذكر الخياط رد النظام على الديصانية وأهل الطبائع[4]؛ وكذلك ما ذكره القاضى عبد الجبار فى المغنى الجزء الخامس من ردود المعتزلة على الثنوية.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٧٢-١٧٤.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ٢١.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ٢٧.

(٤) الخياط: الانتصار ٣٠، ٣١.

حقيقة أننا نجد هذه الأدلة عند الماتريدى، ولكنها لا تمثل إلا نسبة ضئيلة من أدلة الماتريدى الكثيرة التى أوردها، فالماتريدى لم يقف عند هذه الأدلة بل أضاف الكثير من الأدلة التى لا نجدها عند المعتزلة، ومن الصعب أن نحدد بدقة مدى تأثر الماتريدى بأدلة المعتزلة وردودها على الثنوية، لضياع ما كتبه المعتزلة الأوائل؛ لكن هذا لا يمنع القول بتأثر الماتريدى، ولكنه تأثر محدود؛ فمن الثابت أن الماتريدى لم يكن مجرد ناقل لردود المعتزلة، بل كان أيضًا ناقدًا لهذه الردود، فلقد نقد ابن شبيب لإجابته بالأصلح على التساؤل عن تخصيص وقت للخلق دون وقت: ونقده لقوله بأنه لا يقال إن الله لم يزل خالقًا حتى لا يؤدى ذلك إلى قدم المخلوقات؛ وكذلك مناقشة ابن شبيب فى حدوث الأجسام - ونقده لرد النظام على السمنية، ونقده لجعفر بن حرب فى رده على الثنوية واستخدامه للدليل الذى سبق للنظام أن قال به وهو بأن من قتل آخر ظلمًا ثم اعتذر وأقر بالإساءة، فيكون ذلك خير، فلو كان الفعل الأول من النور، يكون النور كاذبًا؛ ويأتى منه الشر؛ ولا يكون من الظلمة لأنها شر، لا يتأتى منها خير، والاعتذار خير؛ ويرى أن هذا الرد وإن كان صحيحًا، إلا أنه لا يستقيم على رأى المعتزلة؛ لنسبتهم الأفعال للخلق وأن الله لا يخلق الشرور والمعاصى فهى من العبد، ولكنه يستقيم مع القول بنسبة كل الأفعال خيرًا وشرًا إلى الله، وأنه خلق جوهر الخير(١)، على أن هذا الاعتراض من الماتريدى لا ينصب على الدليل ذاته، بل ينصب على مدى اتساق هذا الدليل على مذهب المعتزلة فى رأيه.

وجملة القول إننا نرجح تأثر الماتريدى واستفادته بردود المعتزلة على الثنوية، ولكن هذا التأثر محدود؛ وأن أدلة الماتريدى لا تخلو من الجدة والابتكار، كذلك نجد أدلة الماتريدى تتردد عند الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى(٢).

ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم المراجع التى فيها ذكر الفرق غير الإسلامية والتى كانت منتشرة فى البيئة التى كان فيها الماتريدى، وكان لها أتباع حتى بعد وفاة الماتريدى(٣).

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦٩، ١٧٠.

(٢) الباقلانى: التمهيد ٦٢ القاضى عبد الجبار -المغنى جـ٥/ ٢٢٥ وما بعدها.

(٣) ابن النديم: الفهرست ٤٧٢، ٤٧٥.

٣- أدلة وحدانية الله تعالى: اتفق المسلمون على القول بوحدانية الله تعالى واختلفوا فى طرق إثبات ذلك، فاعتمد المتكلمون على دليلهم المشهور، وهو دليل التمانع، وهو مبنى على الخلاف بين الإلهين، فالأشعرى يقول إن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولابد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانًا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعًا أو لا يتم مرادهما. أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا لاستحالة كون الجسم حياً وميتًا فى وقت واحد، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها، وإذا تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراد منهما والعاجز لا يكون إلها ولا قديمًا[١] وبنى المعتزلة دليلهم فى التمانع على أساس أنه لا يجوز أن يكون مع الله قديم ثان، لأن القديم قديم لنفسه، وإن شاركه فى كونه قديمًا، فيجب كونه مثلا له ومن حق المثلين، إذ استحق أحدهما صفة لذاته، أن يستحقها الآخر، وإلا أوجب ذلك كونه مثلا له مخالفًا له[٢].

ولقد احتل دليل التمانع مكانة خاصة عند المتكلمين ولا سيما أوائلهم، فالماتريدى ينكر على المعتزلة صحة دليل التمانع على مذهبهم لقولهم بقدرة العبد على الفعل، فهم بذلك يقولون بأكثر من فاعل[٣]، ونجد اتهاما من المعتزلة لأهل السنة بأنه لا يصح دليل التمانع على مذهبهم، وذلك لقولهم: بأن القدرة مع الفعل، وأن خلوها منه يستحيل، لم يستقم لهم القول بأن الممنوع قادر، وإذا كان ذلك قولهم، فاستدلالهم على التوحيد بدليل التمانع يجب أن لا يصح، لأن أحدهما إذا منع الآخر خرج بكونه ممنوعًا من كونه قادراً، وخروجه من كونه قادرًا، يحيل وقوع التمانع بينهما، لأن التمانع إنما يصح بين القادرين، وكذلك إن امتنع عليهما جميعًا إيجاد الفعل، فيجب أن يوجب ذلك خروجهما جميعًا من أن

(١) الأشعرى: اللمع: تحقيق د. غرابة ٢٠ وأيضًا الشهرستانى، نهاية الإقدام ٩٢ وما بعدها.
(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٤/ ٢٦٧ وما بعدها.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٩٠ وأيضًا أبو المعين النسفى تبصرة الأدلة ٥٠.

يكونا قادرين وذلك يحيل التمانع[1]، وهذا يشير إلى مكانة الدليل عند كل فريق وتمسكه به وإنكاره على الفريق الآخر.

إلا أن دليل التمانع قد تعرض لنقد ابن رشد ولنقد أواخر المتكلمين، فذكر ابن رشد أن هذا الدليل يقوم على الاختلاف بين الإلهين على قياس الخلاف بين المريدين فى الشاهد، لكنه يجوز الاتفاق وهو أليق بالآلهة من الخلاف، ويرى ابن رشد أن الدليل الذى استعمله المتكلمون، هو قياس شرطى منفصل، أما الدليل الذى تقوم عليه الآية فهو قياس شرطى متصل، والمحال الذى أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم، إما لا موجودًا ولا معدومًا، وإما أن يكون موجودًا معدومًا وإما أن يكون الإله عاجزًا مغلوبًا، وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد، والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه بوقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدًا فى وقت الوجود، فكأنه قال لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا لوجود العالم فاسدًا ثم استثنى أنه غير فاسد، فواجب، أن لا يكون هناك إلا إله واحد[2]، وسنرى مدى انطباق نقد ابن رشد على أدلة الماتريدى، أما عن نقد أواخر المتكلمين لدليل التمانع. فقد ذكر التفتازانى أن دليل التمانع هو حجة إقناعية فقط، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم[3] ونوجز أدلته فيما يلى:

أ- أدلة السمع: وهى المستمدة مما ورد فى القرآن الكريم من آيات، وما تعارف عليه الناس وتناقلوه، ففى شرحه لفاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يرى أن فى اتساق التدبير واجتماع التضاد وتعلق حوائج بعض ببعض وقيام منافع بعض ببعض على تباعد بعض من بعض وتضادهما، دليل على أن مدعى ذلك كله واحد، وأنه لا يجوز كون مثل ذلك عن غير مدبر عليم[4]، ويؤكد هذا المعنى فى

---

(١) القاضى عبد الجبار المغنى: جـ٤/ ٣٤٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة: ١٥٧-١٥٩ وأيضًا د. عاطف العراقى المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ٨٠-٨٥.

(٣) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ٦٣.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢.

موضع آخر مبينا استحالة أن يكون المدبر اثنين، معرضا لاحتمال الاختلاف بينهما، ففي شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] أنه خلق السموات وجعل فيها منافع، وخلق الأرض وجعل ما فيها منافع للخلق، ثم جعل منافع السماء متصلة بمنافع الأرض، وإخراج ما فيها من النبات، والمأكول والمشروب والملبوس، يدل اتصال منافع أصحابها بالآخرة وتعلقها به دل على أن منشؤها واحد لأنه لو كان من اثنين لكان إذا قطع هذا وصل الآخر، وإذا وصل هذا قطع الآخر فإذا لم يكن، ولكنه اتصل، دل أنه فعل واحد، وكذلك يدل اختلاف الليل والنهار على خالقهما واحد لأنه لو كان خالقهما اثنان لكان إذا أتى هذا بالليل منع الآخر النهار، وإذا أتى أحدهما بالنهار منع الآخر الليل، ثم إن الليل والنهار يصير بمجيء الآخر مغلوبًا، فلولا أن كان ثم لغير فيه تدبير ولا ما احتمل أن يكون مغلوبًا بعد أن كان غالبًا فدل أن لهما محدث وأنه واحد[1]، والماتريدى هنا يعرض صور الاختلاف بين الإلهين وهو دليل التمانع المشهور عند المتكلمين.

ويقول الماتريدى: إننا إن لم نقل بأن الكل لواحد لم يحتمل القول منا لعدد، إذ لم يقدر واحد منهم على إفراد الذى منه باد يدل عليه، أى لم يستطع واحد منهم أن يظهر ما يدل عليه وما يعلم به، وبذا يفسد العالم جميعًا لجهل الأصل الذى كل أنواع العلم وفروعه به[2].

ويؤكد الماتريدى فساد القول بالعدد لأن العدد لا نهائى، ولو احتمل أكثر من الواحد لاحتمل أعدادًا لا متناهية، ووجب من ذلك عوالم لا نهائية وذلك لأن المحدثين لها لا نهائيون، ويؤكد هذا المعنى فيقول: «اتفاق القول على أن الواحد اسم لابتداء العدد والعظمة والسلطان والرفعة وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد والأعداد لا نهاية لها من حيث العدد، وفى تحقيق ما يعد يخرج عن النهاية العدد، فيجب أن يكون العالم غير متناه، إذ لو كان من كل منهم شىء واحد، فيخرج

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٨٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٧.

الجملة عن التناهي بخروج المحدثين وذلك بعيد[١]. وهذا الدليل نجد أساسًا له عند الكندى من قبل الماتريدى، إذ ذهب الكندى إلى ضرورة أن الفاعل واحد لأنه لو كان أكثر من واحد لكانوا مركبون، والمركبون لهم مركب، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول. وإن كان كثيراً وفاعل الكثير كثير دائمًا وهذا يخرج بلا نهاية وقد اتضح بطلان ذلك، فليس للفاعل فاعل فإذن ليس كثيراً بل هو واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً[٢] أى لو كان أكثر من إله لخرج ذلك بلا نهاية، ولخرجت أفعالهم بلا نهاية لأنهم جميعًا يتصفون بأنهم فاعلون، والماتريدى يعتمد فى دليله هذا على فكرة تناهى العالم، فلو كان العالم لأعداد لا متناهية لكان أيضًا لا متناهيًا، ولكنه متناه ولإله واحد لا متناهى وليس لأعداد لا متناهية.

ويقدم الماتريدى دليلا آخر، وهو أن أحدا لم يدع الألوهية وإرسال الرسل وأنه لو كان أكثر من واحد، لتناقض الرسل، وأظهر كل منهم من الآيات ما يكذب الآخر، ويقول الماتريدى فى ذلك: لم يذكر عن غير الإله، الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته.. وأيضًا مجيء الرسل بالآيات التى يضطر من شهدها أنها من فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم، فإذا لم يوجد ولا منعوا عن ذلك، مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن أحبوا الإبصار لهم فى إظهار آياتهم لوجدوا - فثبت أن ذلك إنما سلم للرسل، لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار، قهر كل متعنت مكابر عن التمويه فضلا عن التحقيق[٣].

ب ـ دلالة العقل: لو كانا إلهين لاختلفا فى الإرادة ويحاول كل واحد منهما منع نفاذ مشيئة الآخر وقهره، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه، وكذلك

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٩.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية جـ١/٢٠٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٠.

الإبقاء والإفناء، وفى ذلك تناقض وتناف فدل الوجود علـى محدث العالم واحد، ويستشهـد الماتريدى بالأمر المتعارف بين الملوك، من قهر الملوك لمنافـسيهم حتى يتم لهم الملك «وما كـان الأمر المعتـاد بين الملوك بذل الوسع فى قهـر أشكالهم ليكون الملك القاهر، ومنع كل منهم غـيره من إنفاذ حكمه، وإظهار سـلطانه ما استطاع، فـإذا لم يكن بل نفذ سلـطان العزيز الحكيم ثبـت أنه الواحد - وهذا تأويل قـوله تعالى ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، والأول على ما أودع قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢][(١)]. أى أن وجود أكثر من إله يجعلهم يتنازعون فيما بينهم، ويحاول كل منهم أن يكون له السلطان وقهر غيره، ولو كان أكـثر من واحد لفسد العالم، ولكن العالم ليس فاسدًا، وهذا يدل على أنه واحد.

ويذكـر الماتريدى أنه لو كـان أكـثر من واحـد مـا احـتمل وجـود العـالم إلا بالاصطلاح، وفى ذلك فـساد الربوبيـة، إذ أن «وجه الاصطلاح يدل على العـجز والجهل، مع لو كان كذلك لم يكن الأمر لواحد فى نسبة الخلق وتحقيقه له إلا من حيث يـقهرهم، ويدخلـهم تحت قدرته وصنعـته[(٢)]»، أى أن فعل العـالم لابد أن ينسب إلى واحد، ينفـرد بالخلق، وهذه النسبة لا تكون إلا من حـيث قدرته على قهر غيره وإبطاله فإن القول بأكثر من واحد لا يخلو «من أن كل واحد منهم يملك إفناء غيره أولا، أو يملك الواحد خـاصة فإن كان الأول أو الثانى لحقهـما العجز، مع ما فيه من الجهل بتقدير الإهلاك بالحيل إن لم يكن بالقوة وإن قدر الواحد بطل غيره، لما لا يتركـه يعاديه فى ملكه وينازعه فى ربوبيته وله قـدرة تصفية الملك له، وبعد فإن العاجز الجاهل أحق أن يكون عبدا مربوبًا دون أن يكون ربًا ملكًا[(٣)]».

والقول بإله آخر مع الله، يعنى أنه لابد أن يظهر كل منهما حكمته ليعلم قدرته «فإذا لم يفعل بأن الله هو المتوحد بالألوهية، والمتفرد بالربوبية؛ وذلك معنى قوله:

---

(١) الماتريدى: التوحـيد ٢٠. هذا الدليل نجده عند الرازى من بعد المـاتريدى انظر د. فتح الله خليف الرازى ٧٧، ٧٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٤٠.

﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وكذلك قوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦]، فالشركة تدل على العجز والجهل، ثم لا يخلق من قدرة كل واحد منهما على غيره فى منع ما يروم العقل بغيره، ويريده أولاً، فيكون فيهما إمكان خروج كل عن القدرة وتحقيق عجز وذلك يسقط الربوبية أو يقدر الواحد خاصة فيكون الرب[1] فالقول بأكثر من إله يؤدى إلى التنازع والخلاف، ومحاولة كل منهم أن يكون له الملك، وهذه صورة لدليل التمانع وحدوث الخلاف بين الإلهين.

جـ ـ الاستدلال بالخلق: فى هذا المجال يقول الماتريدى بأساس آخر لدليل التمانع، وصورة جديدة لهذا الدليل، وهى تعتمد على ما فى العالم من اتساق ونظام وهذا الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدبر واحد، فلو كانا اثنين لاختلفا فى تغيير العالم، وفسد العالم لكن العالم ليس بفاسد، ويقول الماتريدى: «إنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو تحول الأزمنة من الشتاء والصيف أو تحول خروج الإنزال ومنعها أو تقدير السماء والأرض أو تسيير الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله عن سلك واحد ونوع من التدبير واتساق ذلك على سنن واحد، لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد[2]»، فالاتساق والنظام فى العالم لا يكون إلا بتدبير واحد، وعدم التفاوت فى الخلق، على ما بينها من اختلاف «ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت، على ما فى الأجناس من اختلاف وتباعد، وهذا يدل على أن الذى جمع الكل ونظم معالم واحد، بل إن الشىء الواحد يكون طيعا من وجه وخبيثًا من وجه» وعلى ذلك أحوال الأشياء أنها ليست على نفع بكل حال أو ضرر بكل حال، ثبت أن مدبر ذلك كله واحد[3].

خلاصة القول: إن الماتريدى قد أقام دليل التمانع على أساسين، الأساس الأول يقوم على احتمالات الخلاف بين الإلهين، والأساس الثانى ما فى العالم من اتساق

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢١.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٢.

ونظام لا يصـدر عن اثنين أو أكثـر، بل يصدر عن واحـد، ولو كان لأكثـر لكان العالم فاسداً، ولكن العالم ليس بفاسد، ولقد أوجز الماتريدى الأساسين وصاغهما عن طريق إثبات فساد أكثر من واحد، وذلك بالنظر لأحوالهم فالربوبية وأفعالهم، فالأحـوال هى أن يكونوا فى جميع مـعانى الربوبية سـواء، فيكون فى ذلك تدافع وتمانع، مع ما كان ذلك صـفة فرد سموه عدداً، أو تخـتلف فيكون الإثم لها أحق بالربوبيـة، وأما الأفعـال فما ذكـرت من اتساق جـميع العالم مع تناقـض الطبائع وتضادها صـارت كأنهـا أشكال فى قوام بعض لبـعض وكون بعض لبـعض عونا وناصراً فى البقاء وإن كانوا بـالوجه الذى ذكرت ثبت أن ذلك التآلف مع التـضـاد لا يحـتمـل إلا بمدبر حكيم عليم لطيف لا يتنازع فـى التدبيـر، ولا يخـالف فى التقدير[1]، وبذا يكون الماتريدى لم يقـتصـر على صورة الخلاف بين الإلـهين فى دليله للتـمانع، ويكون بذلـك قد نجـا من النقد الذى وجـهه ابن رشـد إلى دليل التمانع، والذى سـبق الإشارة إليه وانتهى إلى مـا انتهى إليه ابن رشد فى صـياغة دليل التمانع.

وأدلة الماتريدى على الوحدانية مستمدة مـن النظر فى أحوال العالـم وما فيها من اتساق ونظام، والاستدلال بآثار الخلق على الخـالق ووحدانيته، وهو منهج قرآنى، اعتـمد فيـه الماتريدى على الآيات القرآنيـة التى تنبه إلى لفت الأنـظار إلى ما فى الكون من دلائل القدرة العـجيبة والحكمـة والنظام على وحدانية الله، وهو يمـتاز عن مـسلك عـامة المتكلمـين فى قصـرهم دليل التمانع علـى احتمـالات الخلاف، ويوافق منهج الكندى، وابن رشد من الفلاسفة ويخالف منهج الفارابى وابن سينا.

***

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢.

الفصل الرابع

صفات اللّه تعالى وأفعاله

- القسم الأول: الصفات.
- القسم الثاني: أفعال الله تعالى.

القسم الأول

الصفات

أولاً: معنى الصفة

الصفة كما يعرفها الجرجانى أنها «الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وغيرها»[1] ولكن هل الصفة مجرد إطلاق الاسم، أى لها معنى مجازى فحسب، أم أن لها معنى حقيقى؟ ولقد اختلفت المواقف فى ذلك فموقف الأشاعرة كما يوضحه الباقلانى بأن الصفة هى الشىء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة[2] فهى بذلك لها معنى حقيقى، أما المعتزلة فالصفة هى مجرد وصف الواصف وأنها تعنى نفى الضد[3].

أما موقف الماتريدى فيعارض موقف المعتزلة ممثلا فى رأى الكعبى الذى يقول إن الصفة هى وصف الواصف. ويقول الماتريدى إنه لو كانت الصفة فى الحقيقة وصف الواصف ليبطل قول الخلق بأن الخلق أعيان وصفات ويبطل القول فى الاجتماع أو الحركة أو السكون، التى لا تخلو الأعيان عنها فى إثبات حديها، إذ هى تخلو من وصف واصف لها[4] أى أن الأعيان قد تخلو من الوصف ومع ذلك فإن لها صفات ثابتة وهذا يثبت أن الصفات ليست مجرد وصف الواصف ويلزم أن الصفات غير الوصف.

ويرى الماتريدى أن تعليق الكعبى صفات الله على مجرد القول لا يجوز لأن القول حادث والله لا يوصف بحادث ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخير وشرير وذلك باطل[5] أى أن الصفة ليست مجرد القول لأن ذلك يفتح الباب لوصف الله ولكن الله كما يرى الماتريدى موصوف بما وصف به نفسه فى الأزل.

---

(١) الجرجانى: التعريفات ٩٠. (٢) الباقلانى: التمهيد ٢١٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٥٦ والأشعرى مقالات الإسلاميين جـ١/ ٢٧٣ والقاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة «كيفية استحقاق الله للصفات» ١٨٣ وما بعدها.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٥٦. (٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٧٩.

وفي شرحه لقوله تعالى: ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] يرى أن فى ذلك نقض قول المعتزلة أن صفات الله ليست إلا وصف الواصفين ولو لم تكن إلا وصف الواصفين لا غير لكان لا معنى لذم بعض الواصفين وحمد بعضهم ثبت أن فى ذلك صفة سوى وصف الواصفين[١].

ويعارض الماتريدى قول من قال من المعتزلة أن الصفة هى نفى الضد فيقول: «فإن لم يكن فى قوله لم يزل سميعا بصيرا عليما إلا أنه ليس بجاهل ولا أعمى ولا أصم لكان التصريح بهذا أولى إذ هو أبعد من الشبهة، إذ قد يجوز أن يقال للشىء ليس بجاهل ولا عاجز ولا أصم ولا يجب به الوصف بقادر وعليم وسميع وبصير ولو لم يرد بذلك سوى نفى الأضداد فليقل: هو صحيح معافى على نفى الأضداد»[٢] أى أن النفى لا يؤدى إلى تحقيق أو إثبات وليس يلزم من النفى وجود الضد، والماتريدى يرى ضرورة الالتزام بما وصف الله به نفسه والله قد وصف نفسه بصفات مثبتة ولو كان النفى يؤدى معنى الإثبات لكان التصريح به أولى - ويدلل الماتريدى على إثبات معنى الصفة، فيرى أنَّ إنْ لم يحز تحقيق معنى الصفات كالوصف بالمكان وغيره لم يجز نفى ذلك فكيف ننفى الصفة إن لم يكن لها معنى حقيقى، فهو بذلك يحاول إثبات معنى للصفات وأنها ليست مجرد النفى لأن النفى لا يؤدى إلى تحقيق معنى الصفات[٣].

والصفات فى رأى الماتريدى هى أسماء لأفعال فخروج الأفعال على حسن النظام والأحكام هى أدلة العلم بها والقدرة عليها لا أنها أدلة من ليس بجاهل ولا عاجز وليس مجرد الوصف يعنى وجود الصفة، فالأعراض توصف ولكن لا فعل لها، والصفات أسماء عن صفات فقط لسقوط الصفات فإذا لم تحقق الصفات صيرت الأسماء ألقاب وإذا صارت كذلك فالقول بأنه لم يزل كذا كلام لا معنى له لا حالة اللقب فى الأزل[٤].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢٨، ١٢٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٠.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٢٩.

فالماتريدى بذلك يثبت أن للصفات معنى وأنها ليست مجرد وصف الواصف أو مجرد نفى الضد، بل لابد من أن يكون لها معنى حقيقى ثابت وليس مجازيا ولقد ارتبط تفسير معنى الصفة بالموقف من إثبات الصفات أو نفيها.

ثانياً: الموقف من إثبات الصفات ونفيها

اختلفت المواقف فى إثبات صفات الله تعالى أو نفيها ونعرض بإيجاز إلى موقف كل من النافين والمثبتين، فلقد امتنع جهم بن صفوان عن وصف الله تعالى بأى شيء وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وهو جود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك، ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده[1] والمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى: هو إيجاد قدماء مع الله، فالعلاف يقول إن علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك قوله فى سائر صفات ذاته، وقال النظام إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد، وقال الجبائى إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه وقال أبو هاشم إن الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة[2]، كذلك ذهب الشيعة إلى نفى الصفات والأسماء[3]، وأيضا الباطنية قالوا إنا لا نقول هو موجود ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك فى سائر الصفات لأنه ليس له اسم ذاتى والله غير موصوف ولا محدود ولا فى مكان وتوهموا أن هذا المقدار تمجيد لله عز وجل وتعظيم له[4]، ويوضح الفارابى موقف الفلاسفة الإسلاميين بأن واجب الوجود واحد بذاته من كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار، فهو عقل بالفعل ومعقول

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ٢١١.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/١٧٧- ١٧٩ البغدادى أصول الدين ٩٢ والقاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ١٨٢، ١٨٣.

(٣) الآمدى: ابكار الافكار ٢٨.

(٤) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ١٤ الشهرستانى الملل والنحل جـ٢/ ٢٩، ٣٠ ابن تيمية شرح العقيدة الأصفهانية، ضمن مجموعة الفتاوى المجلد الخامس ٧.

بجوهره والعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم وليس عليه بذاته شيئا سوى جوهره[١] وواضح تأثر الفارابى فى ذلك برأى أرسطو فى المحرك الأول وأنه واحد بسيط لا تركيب فى ذاته، وهو مختار بذاته كامل بذاته، عاقل لذاته، وهو العقل والعاقل عالم بذاته[٢].

ولقد ربط الأشعرى بين رأى العلاف وأرسطو، وتأثر العلاف بأرسطو فى ذلك فقال الأشعرى: «ذلك أن أرسطو طاليس قال فى بعض كتبه أن البارى علم كله وقدرة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه، وقال علم هو هو، وقدرة هى هو[٣].

أما عن موقف المثبتين للصفات فيذكر الشهرستانى أن أهل السلف والأشعرية يقولون إن البارى تعالى عالم يعلم قادر بقدرة، حى بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه، وهى صفات موجودة أزلية، ومعان قائمة بذاته، وحقيقة الإلهية هى أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات[٤]، ويثبت الصفات الكرامية فيقولون إن الله تعالى لم يزل موصوفًا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة، مع استحالة وجود الأفعال فى الأزل فزعموا أنه لم يزل خالقا ورازقًا منعمًا من غير وجود رزق، ونعمة منه، وزعموا أنه لم يزل خالقا بخالقية فيه وقالوا إن خالقيته قدرته على الخلق... وهم قد قالوا فى إثبات الصفات حتى وصلوا إلى التجسيم[٥]. والصوفية كما يذكر عنهم الكلاباذى أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها لكن معناها نفى

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ٩، ١٠ وابن سيناء النجاة ٤٠٨، ٤١٣ وابن رشد تهافت التهافت ٣٧٢.

(٢) أرسطو: مقالة اللام منشورة فى ارسطو عند العرب ٥، ٦.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/١٧٨.

Titoom The muslim theology P.88- Majid Ahistory of Ielamie philosophy P13

(٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام ١٨١ مع ملاحظة وقوع خلاف بين الأشعرية وصفه البقاء هل هو باقى بذاته أم ببقاء الأشعرى اللمع، تحقيق د. غرابه ٢٦- ٣١.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق ٢٠ ود. سهير مختار- التجسيم عند المسلمين ٢١٥.

أضدادها وإثباتها فى أنفسها وأنها قائمات به وليس معنى العلم نفى الجهل فقط ولكن إثبات العلم[1].

أما موقف الماتريدى فهو يعارض القول بنفى الصفات ويهدم الأساس الذى اعتمدوا عليه فى ذلك وهو أن الإثبات يؤدى إلى التشبيه ووجود قدماء مع الله ويدحض الماتريدى هذا القول مبينا أن إثبات الصفات دليله السمع وهو ما جاء به القرآن وسائر الكتب السماوية وما ذكره الرسل والقول بنفيها على أساس أنها توجب التشبيه تعطيل إذ أن إثبات الاسم لا يعنى التشابه بينه وبين المسمى والله مسمى بما سمى به نفسه موصوف بما وصف به نفسه[2] ويدلل الماتريدى على أن إثبات الصفات والأسماء لا يعنى التشابه لاختلاف ما فى الخلق عنه فوجوده مخالف لوجود الخلق وأزليته مخالفة لحدوث الخلق[3] ويركز الماتريدى على إثبات مغايرة صفات الله لصفات المخلوقين وليس لصفة الله تعالى كيف ولا يجوز السؤال عن كيفية صفاته لأن السؤال عن الكيفية يحتمل وجهين أحدهما: طلب المثال له أن يكون مثلا لشىء من الأشياء والله واحد يجل عن الأشياء، والثانى: يحتمل كيف صفته؟ فجوابه مثل الأول أنه ليس لصفته كيف إذ هو طلب المثال وهو يتعالى عن الشبه بالذات والصفة[4].

ويقول الماتريدى إنه لا يعنى اشتراك الله والمخلوقين فى التسمية بالصفة ونوع التشابه بينهما، وذلك لأن معنى التشابه لا يرجع إلى مجرد اللفظ بل إن التشابه يكون بين الذاتين والفعلين وهذا هو التشابه الذى نقدره فى أوهامنا، وليس عن قول اللسان نقدر التشابه والأسماء والصفات غير ذلك المعنى فلا تحقق التشابه[5] ولقد ذهب الماتريدى فى كتابه: مأخذ الشرائع إلى أن الجوهران أن يتصلان بمعنى يقوم بهما والمتمثلان من الأعراض يتماثلان بمعنى يرجع إلى ذاتهما[6]، وهذا يعنى

---

(١) الكلاباذى: التعريف لمذهب أهل التصوف ٣٥، ٣٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤٤ (٣) الماتريدى: التوحيد ٢٤.

(٣) الماتريدى التوحيد ١٠٧. (٥) الماتريدى: التوحيد ٢٥.

(٦) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٨٦.

كما سبق القول إلى أن التشابه يقع بين الذاتين والفعلين والله يتعالى عن الاشتراك في الذات أو الفعل، لذا لم يكن في إثبات الصفات لله تشابه بينه وبين المخلوقين، ولقد ذهب كثير من الأوائل المنقسمين إلى الفلسفة، كما يذكر عنهم أبو المعين النسفي إلى أن التشابه يقع بالاشتراك في أوصاف الإثبات دون السلب وزعموا أن لا يطلق على البارى جل وعلا، من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب، فقالوا: لا تقول إنه موجود، بل تقول إنه ليس بمعدوم[1]، وهذا ما عارضه الماتريدى مؤكدًا أن إثبات الصفات لا يعنى إثبات التشابه.

ويلاحظ الماتريدى أن قوما ظنوا خطأ أن الوصف والتسمية يوحيان التشابه فأنكروا أن يكون لله صفة ذاتية يوصف بها أو اسم ذاتى يعرف به وظنوا أن ذلك يوجب التشابه، إذ له اسم كما كان لغيره، وقالوا: وإذا لم يجز أن يكون له موافقة في شيء من جملة الخلق، كان أدلة تحقيق الموافقة بالاسم الذى لكل شيء أحرى، ويرد عليهم الماتريدى مبينا منهجه في إثبات الصفات، وأنها لا تعنى التشبيه جامعا في ذلك المنهج بين طريقة التشبيه والتنزيه، والنفى والإثبات، إذ أن الأصل عنده أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله الرحمن، وصفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالأشياء، والقدرة عليها، لكن الوصف له منا، إنما هو ما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد، أى أنها وسيلة لعبارتنا عما يقرب في أفهامنا لا على أنها في الحقيقة أسماؤه، وذلك يوجب التشابه في القول ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسعى به غيرنا تسميه، لكنه إذا كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته فمنه قدر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه، ولذلك قرن اسمه بحرف النفى ليتعالى عن معانى الشبه، وهذا معنى أن التوحيد إثبات ذات ضمن نفى ونفيا ضمن إثبات، والنفى ضرورة لنفى المفهوم له من الشاهد مثل القول عالم لا كالعلماء[2]، والنفى بذلك عند الماتريدى لا يعنى نفى الصفة، بل

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٨٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٩٣، ٩٤ وأيضا التوحيد ٤٢.

نفى التشابه بين صفات الله وصفات المخلوقين إذ أن معنى النفى عنده أن يرفع المنفى عن الوهم والعقل، وإذا ارتفع ذلك لم يقدراه، والمقصود به نفى التشابه الذى يعنى عنده الوقوع تحت قدر جوهر أو صفة أو حد، لذلك بطل معنى التشابه فى حق الله تعالى[١]، والتشابه الواقع إنما هو تشابه فى القول، وهذا لا يعنى تشابه بين الله والخلق، فالماتريدى بذلك يرى أن النفى المطلق يؤدى إلى التعطيل والإثبات المطلق يؤدى إلى التشابه وآثر القول بالطريقة التى تجمع بين التشبيه والتنزيه، وهى توافق المنهج القرآنى فى إثبات الصفات التى قد يوحى ظاهرها بالتشبيه مع إثبات أن الله ليس كمثله شىء ولقد رأى ابن تيمية أن الاعتماد فى هذا الباب على مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز[٢].

ولقد اتهم كل من مثبتى الصفات ونفاتها الآخر بنقضه للتوحيد، فالمثبتون اتهموا النفاة بالتعطيل، ويوجه الأشعرى هذه التهمة إلى الجهمية والمعتزلة بأنهم يزعمون أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة، ومنعهم خوف السيف من إظهار ذلك، فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم[٣]، واتهم النفاة للصفات أن قولهم بإثبات الصفات يفض إلى القول بتعدد الآلهة وهو ممتنع، إذ على قولهم يوجد معه قدماء فى الأزل، وأيضًا فإن الله تعالى كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة، وهى الذات والعلم والحياة، فمن أثبت له ذلك وزيادة كان أولى بالتكفير[٤]. ولا يخفى ما فى هذه المواقف من مغالاة وبعد عن الحقيقة.

أما موقف الماتريدى من نفاة الصفات، فإنه يبدى تسامحا أكثر من الأشعرى وتفهما لحقيقة قولهم، فلقد ذكر بأن من نفى الأسماء والصفات من الفلسفة لم يقل بالتعطيل[٥].

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢١.
(٢) ابن تيمية: الرسالة التوحيدية ٤١.
(٣) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ٤١، ٤٢.
(٤) الآمدى: ابكار الأفكار ٢٨.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٥.

لكنه سرعان ما استثنى من ذلك التسامح المعتزلة فاتهمهم بنقض التوحيد والتعطيل وذلك لنفيهم الصفات، وذلك لأن عدم إثبات الصفات فى الأزل يؤدى إلى كون العالم من غير أن كان من الله إحداث له؛ إذ كيف يكون الله خالقا بلا صفة الخلق وهى غير الشىء نفسه[1].

ولكن ما هو حقيقة الاتهام الذى يوجهه كل فريق إلى الآخر ومدى صحة ذلك الاتهام يمكن القول إنه مجرد إلزام كل فريق للآخر، فإن نفى الصفات لا يقول به المسلم، إذ أن نفيها صريح الكفر لا بدعة، وليس هناك مسلم يقول إن الله تعالى لا يعلم ولا يقدر على إيجاد الممكنات وإعدامها أو نحو ذلك، وهذا هو المراد بإثبات الصفات له وهو الذى اقتصر عليه السلف[2]، كذلك لم يقل أحد من المثبتين للصفات بوجود قدماء مع الله، ويوضح الرازى سبب الاختلاف فى إثبات الصفات ونفيها أنه يرع إلى مقدمتين وقفتا فى العقول على سبيل التعارض إحداهما أن الوحدة كمال والكثرة نقصان، فأدت هذه المقدمة إلى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفى الصفات، أما المقدمة الأخرى أن الموجود القادر على جميع المقدورات والعالم بجميع المعلومات أكمل من الموجود الذى لا يكون قادراً ولا عالمًا، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول إلى إثبات هذه الصفات، فمقصود كلا الفريقين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال فى الوحدانية، والمثبتون حاولوا إثبات الكمال فى الألوهية[3].

ونتيجة الخلاف حول إثبات الصفات لله تعالى نفيها كان الخلاف حول علاقة ذاته تعالى بصفاته.

ثالثاً: علاقة الصفات بالذات

لم يقصر المتكلمون بحثهم فى إثبات الصفات أو نفيها بل وعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته، فهل الصفات هى الذات أم شيئا آخر سوى الذات، قال المثبتون للصفات إن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢٨ .

(٢) المقبلى: العلم الشامخ ٧٠٧ وأيضًا زهدى جاد الله، المعتزلة ٦٧ .

(٣) الرازى: لوامع البينات ٣٣.

وهى صفات أزلية ومعان قائمة بذاته، لكنها ليست هى الذات، ولا هى غير الذات، وعبروا عن ذلك بقولهم لا هى هو ولا هى غيره[1]، وقال نفاة الصفات أن الصفات ليست شيئا سوى الذات، فهى عين الذات أو أحوال للذات، ولقد أثار قول المثبتين أن الصفات لا هى الذات ولا هى غير الذات اعتراض المعتزلة لأن الشيء إذا استحال أن يقال إنه ليس هو الآخر فيجب أن يكون هو لأنه لا واسطة بين هذين كما لا واسطة بين الوجود والعدم والحدوث والقدم[2]، ولقد تردد نفس الاعتراض عند ابن حزم الذى رأى فى هذا القول تناقض واضح[3]، وعلى كل فلقد سبق الإشارة إلى رأى المثبتين والنافين.

ويحاول المثبتون تفسير قولهم لعبارة الصفات ليست هى الذات ولا هى غير الذات، فيذكر الغزالى أن معناها أننا إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات، قد أخلوها عن صفات الإلهية، كما لا يقال الفقه غير الفقيه. ويد زيد غير زيد، لأن البعض الداخل فى الاسم لا يكون عين الداخل فى الاسم، فيد زيد ليس هو زيد، ولا هى غير زيد، بلا كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل[4]، أما على القارى فيفسر هذه العبارة معتمدا على التفرقة بين الوجود الذهنى والوجود العينى، فيقول إنها لا هو بحسب المفهوم الذهنى ولا غيره بحسب الوجود الخارجى، فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات، إلا أنها لا تغايرها باعتبار ظهورها فى الكائنات[5]، وتلك صعوبات تثيرها مثل هذه الأبحاث التى لا سبيل للعقل إلى إدراكها.

أما بالنسبة لموقف الماتريدى، فقد سبق الإشارة إلى معارضته المعتزلة لنفيهم الصفات وقولهم بنفى الصفات، يعنى أنها ليست شيئا سوى الذات وليس لها

---

(١) الباقلانى: التمهيد ٢١٣، ٢١٤ والشهرستانى: نهاية الإقدام ١٨١.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢، ١٧٧- ١٧٩ القاضى عبد الجبار المغنى جـ٧/ ١٢٦.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، جـ ١ / ١٢٦

(٤) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق د. عادل العوا ١٥٥.

(٥) على القارى: شرح الفقه الاكبر ٢٤.

معنى زائد علـى الذات، والماتريدى يرى أنه إذا نفينا عنه تعـالى الصفـات لـم يجز القول بإثبات الذات إذ أنه لا سبيل إلى إثبات غـير تحقيق الصفات[١]. وهذا يشير إلى أن المهم هو إثبات الذات وتحقـيق الصفات لها. ولقـد اعترض الماتريدى على قول المعتـزلة أن الله عالم قادر بذاته لأنه قولهم لا يصح على مـذهبهم القائل بأن قدرته تعـالى تزول بإقدار العـبد، وهذا وصف القـادر بقدرة[٢]، ويلاحظ أن نقد الماتريدى يتعلق بمدى اتساق هذا القول مع مـذهب المعتزلة، ولقد قال الماتريدى إن الله بذاته قـادر، وبذاته جواد، وبذاته عـالم[٣]، وجـاء فى شرح الفـقـه الأكبـر المنسوب للمـاتريدى أنه يجوز القـول بأنه عالم بذاته، وكـذلك فى جميع صـفاته الذاتية، وأمـا فى صفاته الفـعلية فلا يجوز أن يقـال خالق بخلق لتمكن اخـتلاف أصحاب الأهواء فيـه لكى لا يقع فى الشبه، واختلف مشايخ سـمرقند احتزازاً عن هذا أيضا وقالوا عالم هو وله علم وموصوف به فى الأزل، ومتكلم وله كلام وهو موصوف به فـى الأزل، وقادر وله قدرة وهو موصوف بهـا فى الأزل، وقالوا لأن الباء توهم الآلة كـما يقال قاطع بالسكين وضـارب بالسيف[٤]، فهل يعنى هذا أن هناك تناقض فى رأى الماتريدى وأنه يقـول بنفى الصفات، وتجـد لدى الماتريدية من بعده تفسيرا لذلك الموقف، فأبو المعين النـسفى يقول إن الماتريدى لا يريد بذلك نفى الصفات لأنه أثبت الصـفات فى جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثبـاتها ودفع شبه الخـصوم على وجـه لا يخلص للخـصوم عن ذلـك غيـر أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة وأن ذاته تعـالى ذات يستحـيل أن لا يكون عالما[٥]، وإلى ذلك ذهب أيضا البـياضى وقـال إن قول الماتريدى عـالم بذاته قادر بذاته تنصـيصـا على دفع وهم المغايرة والاحتياج إلى بقـاء مغاير لبقاء الذات[٦]، فهما يقصدان أن الماتريدى يريد

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢٩، ١٣٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٣ مع ملاحظة أنه ليس كل المعتزلة يقولون بزوال قدرة الله تعالى بأقدار العبد، انظر الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ١/ ٢٧٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٥.

(٤) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٢٢.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٥٤.

(٦) البياضى: إشارت المرام ١٣٦.

أن يثبت مغايرة العلم الإلهى للعلم الإنسانى الذى يحتاج إلى آلة يعلم بها وليس كذلك العلم الإلهى - فالله عالم بذاته أى فى غير حاجة إلى آلة يعلم بها. ويذكر البزدوى رأى الماتريدى فى إضافة الصفة إلى الله، ويقول إن الصفة تضاف إلى الله تعالى والله تعالى لا يضاف إليها لا يقال عالم يعلم لكن يقال عالم بالعلم(١)، وهذا التفسير أيضا يقوم على إثبات مغايرة صفات الله عن صفات المخلوقين.

وفى شرح الفقه الأكبر المنسوب إلى الماتريدى، يقول الماتريدى: «ثم المذهب الصحيح موصوف بجميع صفاته فى الأزل ذاتية أو فعلية وأن صفته لا هو ولا غيره على معنى أنه لا يزائله كون الشىء لا هو عين الشىء ولا غيره، ولم يزد به الشيئية وإنما أردنا به لطف الكلام(٢) فهو لا يرى إثبات غيرية الصفات لله أو إثبات أنها عين الذات وإثبات الغيرية يوجب فى رأيه إثبات الحدوث لله لأن كل الأغيار لله خلق على ما روى فيه سمع أو لا ثبت أن القول بالغيرية يوجب لله الحدث(٣)، ولقد سئل الماتريدى عن معنى لا هى هو ولا غيره، فقال عن ذلك إنها صفات لا مجاوزة عن هذا(٤)، ومعنى هذا أنه يتوقف وقال إنه يجوز الوقف فى الصفات، فيقال ليست فى الله ولا هى غيره ويكون وقفا عن علم وهو حق(٥) وهذا يشير إلى ميله إلى التسليم بإثبات الصفات دون البحث بالتفصيل والتدقيق فى ذلك والتفسير الذى قدمه الماتريدية لقول الماتريدى أن الله عالم بذاته لا يعنى نفى الصفات إنما يعنى نفى تشابه صفات الله بصفات المخلوقين تفسير صحيح، ويمكننا أن نضيف أن هذا القول لا يمثل تناقضا فى رأى الماتريدى ولكن يشير إلى عدم ميل الماتريدى للخوض فى البحث فى الصفات والتعمق فيه والدخول فى تفصيلات وتفريعات ليست لها أهمية فضلا عن قصور العقل عن إدراك حقيقتها وهذا يتفق مع منهجه الذى يرى أن العقل لا يدرك حقائق الأشياء فكيف يدرك العقل حقيقة الصفات الإلهية، فالعقل عاجز عن إدراك ذلك ولا يقضى بالقطع فى هذه المسألة وليس المهم عنده إثبات أن الصفات عين الذات أم غير الذات بل المهم

---

(١) البزدوى: أصول الدين ٣٤.
(٢) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٢٢.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٩.
(٤) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٢٢.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٥٥.

من إثبات الصفات تحقيق معناها وفهم المراد منها وأن الغرض من الإثبات هو نفى التعطيل فالأصل عنده، أن الوصف بالكلام والعلم والفعل الحر عليه والوصف بالبراءة عن الآفات والتعالى عن العيوب وهو كذلك فى الأزل مع ما لو كان بغيره خالقا متكلما رحمانا يجوز أن لا يصير كذلك[1].

وموقف الماتريدى قريب من موقف ابن رشد الذى نقد المتكلمين فى ذهابهم بعيدًا عن مقصد الشرع فى البحث فى الصفات وهل هى نفس الذات أم غير الذات ورأى أنه الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا[2].

ولقد لاحظ أحد الباحثين المعاصرين أن موقف الماتريدى قريب من موقف السلف وأنه كان باستطاعة الماتريدى أن يخطو خطى فى اتجاه مذهب السلف، فيعترف بأن التعمق فى بحث الصفات يفضى إلى بدعة المعتزلة والأشاعرة أى إلى التساؤل عن الصفات أهى الذات أم زائدة على الذات وبأن مذهب السلف هو المذهب السليم لأنه مقر بوجود الصفات لا يبيح الخوض فيها على نحو يفضى إلى التشبيه الساذج أو الغلو فى تحديد الصفات، هذا الغلو المفرط ولو كان عن طريق التنزيه الخالص[3]، وفى الحقيقة أن الماتريدى لم يتحرر كلية من الخوض فى الخلافيات والمناقشات التى أثارها من سبقوه من المتكلمين فى الصفات، إلا أننا نلتمس له بعض العذر، وذلك لأن المفكر مرتبط بما يثار فى عصره من مشاكل فكرية، فوظيفة الفكر استخراج المبادئ النظرية لأحوال العصر وكل فكر، إنما يعكس أحوال عصره، فليس الفكر مقطوع الصلة بروح عصره وما يثار فيه من مشاكل، ولقد شغلت مسائل التوحيد وخاصة الصفات المجتمع الإسلامى آنذاك ولم تكن تثار بمثل هذا القدر من الاهتمام فى عصر السلف، فكان من الطبيعى أن تجد لدى الماتريدى انعكاسا لتلك المشاغل الفكرية التى سادت عصره وعصر

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥١.
(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٦٦.
(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٦٦، ١٦٧.

سابقيه، وهـو لم ينفرد بإثارة تلك المشاكل والخوض فيهـا بل انفرد بالميل إلى عدم التوسع فيها والخوض فيها بقدر، ولقد ظهر ذلك جليا فى رأيه فى تقسيم الصفات وقدمها وحدوثها، وهذا ما سوف نتناوله.

رابعاً: تقسيم الصفات وقدمها وحدوثها

يشرح الرازى تقسيم المتكلمين لصفات الله تعالى فيقول: «صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام: صـفات ذاتية، وصفات معنويـة، وصفات فعلية، أما الصـفات الذاتية فـالمراد منها الألقـاب الدالة على الذات كـالموجود والـشىء والقديم، وربما جـعلوا الألفـاظ الدالة على الـسلوب من هذا البـاب كـقـولنا: واحد وغـنى وقدوس وأمـا الصفات المعنوية، فالمراد بها الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم قادر حى، وأما الصفات الفـعلية، فالمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى[1]، ولقد حدث خلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى صفات المعانى، وهى الصـفات المعنوية المشـتقة من صفـة المعنى، وهى الحال الثـابتة للذات معللة بعلة وهى سبع - القـادر العالم الحى المريد الـسميع البصـير المتكلم - وسوف نشير إلى موقف كل من المعتزلة والأشاعرة فى الخلاف فى قدم وحدوث الصفات.

المعـتزلة: نعـتمـد فى ذكر آرائهم على مـا ذكـره الماتريدى على لـسان الكعـبى وتقـسيمه الصفات إلى صفة ذات وصفة فـعل، فيقول الكعبى: «ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو صفة الفعل نحو القول يرزق فلانا ويرحم فى الحال ولا يرحم فى حال. وكذلك الكلام ومثله فى الأشخـاص، ومثله فى القدرة والـعـلم والحياة لا يحتمل فـهو صفة ذات، وقال: كل ما يقع عـليه القدرة فهو صفـة الفعل نحو الرحمة والكلام، وما لا يقع عليه فهـو صفة الذات نحو أن لا يقال أيقدر أن يعلم أو لا؟ ثم يسأل عن صفة الذات أنه لا يجب الوصف بضده؟ قال: لأنه يرجع إلى ذاته وذاته غـير مخـتلف وذلك يوجب الاخـتلاف، ثم قـال: وإذا كان ذاته غـير

---

(١) د. محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد ٤٤.

(٢) الرازى: لوامع البينات. شرح أسماء الله والصفات ٩٢.

مختلف لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه كالشيء الذى يجب لعلة يدوم بدوامها[1] فصفات الذات عند المعتزلة هى العلم والقدرة والحياة لأنها لا تحتمل الاختلاف ولا تقع عليها القدرة، أما صفة سميع وبصير، فإن فيها خلاف بين المعتزلة بقول القاضى عبد الجبار، فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك المدركات، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا. وأما عند شيوخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا[2]، والمعتزلة تقول إن الصفات الذاتية ليست غير الذات ولا تصفها بالقدم، أما دون ذلك من الصفات فهو صفات أفعال كالإرادة والكلام والخلق ونحو ذلك وهى حادثة لا فى محل، يقول القاضى عبد الجبار: واعلم أن مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل[3].

الأشاعرة: سبق الإشارة إلى تقسيم الرازى من الأشاعرة للصفات والصفات الذاتية عند الأشاعرة كما يذكرها البغدادى معبراً عن رأى الأشاعرة فيقول: «وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حى بحياة، وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام، لا جنس الأصوات والحروف، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة[4]، أما الصفات الفعلية المشتقة من أفعاله كالخالق والرازق والعادل، ونحو ذلك فهذه الصفات هى أفعال الله تعالى، وهى محدثات من صفات أفعاله، ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله[5].

ويلاحظ اتفاق المعتزلة الأشاعرة على تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال، وكذلك اتفاقهم على القول بحدوث صفات الأفعال، واختلفوا فى عدد

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٥.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ١٦٨، وأيضا الأشعرى مقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٤٠، وأيضا القاضى عبد الجبار المجموع فى المحيط بالتكليف جـ١/ ١٠٢.

(٤) البغدادى: أصول الدين ٩٢- الأشعرى اللمع، تحقيق د. غرابه ٣٦- ٤٢.

(٥) الباقلانى: التمهيد ٢١٥ وأيضا البغدادى، الفرق بين الفرق ٣٣٨.

الصفات الذاتية، فهى ثلاثة «العلم والحياة والقدرة عند المعتزلة وعند الأشاعرة سبع إذا أضافوا إليها «الإرادة والكلام والسمع والبصر» مع خلافهم فى قدم هذه الصفات وكونها زائدة على الذات أم عين الذات.

أما موقف الماتريدى: نبدأ بعرض موقف الماتريدى النقدى من رأى المعتزلة فى تقسيم الصفات، وهو ينطبق أيضا على الأشاعرة ، وينقد آراء الكعبى السابق ذكرها فى تقسيم الصفات محاولا هدم الأساس الذى بنى عليه الكعبى آرائه فى تقسيم الصفات وبيان بطلانه. فيقول إن الكعبى يقول إن صفات الذات لا تحتمل اختلاف الشخصى والحال وصفات الأفعال تحتمل ذلك، ويرد الماتريدى على ذلك بأنه قد يجوز الخلاف فى صفات الذات مثل قول الرجل سمع دعاء فلان ولم يسمع دعاء فلان، ويقول الرجل ما علم الله منى ذلك ويقول علم منى فى وقت كذا، ولم يعلم منى فى وقت ثم لم يجب أن السمع والعلم لا يكونان من صفات الذات، فما منع كذلك فى التكليم والرحمة[1] أى لم لا تكون كذلك صفات الأفعال تحتمل الخلاف وتكون مثل الصفات الذاتية التى تحتمل الخلاف أيضا.

ويحاول الماتريدى إبطال تعريف الكعبى بأن صفات الذات لا تحتمل الخلاف بأن يبين أن صفات الذات مختلفة فى الاستعمال من وجه الإثبات نحو أن يقول بالعلم فى أشياء لا يوصف بالقدرة فيها. وبالقدرة على أشياء لا يوصف بالسمع فيها وبالرؤية فى أشياء لا يوصف بالكرم فيها وبالجود والحكمة فى أشياء لا يوصف بالسمع لها ونحو ذلك مما يكثر الاختلاف به ولم يجب بها الفرق بل هو الموصوف بها فى الأزل، لم لا قلت كذلك فى جميع ما يوصف به إذ هو يتعالى عن الاستحالة والفساد وأنهما آيتان للحدث أمارتان للكون بعد أن لم يكن والله قد وصف نفسه صفات الفعل كما يقال الله رحمن رحيم، فعلى ذلك يجب أن لا نفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، لأنه كلاهما موصوف به الله، ويبرهن أيضا على عدم التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل فيقول معارضا الكعبى أن الخلق أقسام وأنت تسمى الله عندك ببعض الخلق ولا تسميه ببعض الخلق، ثم لم يوجب ذلك اختلاف فى حق الصفة ما منع كذلك فى أمر الصفات[2].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥١. (٢) الماتريدى: التوحيد ٥٢.

ويقول الماتريدى مبطلا قول المعتزلة أن صفة الذات هى ما لا يوصف الله بضدها أنه لا يجوز وصف الله تعالى بنفي العدل، ثم لم يقل هو صفة الذات عندهم ثبت أن تقديره فاسد[1].

فالماتريدى بذلك يعارض مبدأ تقسيم الصفات ويقول بوحدة الصفات والتسوية بين صفات الذات وصفات الفعل، ولا فرق بينهما، ويعارض القول بحدوث صفات الأفعال، والدليل على قدم صفات الأفعال أن الله يوصف بها والله لا يوصف بحادث لأن الوصف بالغير يوجب الحاجة إلى ذلك الغير فالله يوصف بالقرب بمعنى العون والنصر والتوفيق والتشريف، ومن جهة الرحمة والإحسان والتوفيق والإرشاد لأن هذا كله وصف ذاتى له لأنه لا يخلو من أن يكون له مدح وتمجيد وتعظيم، فيكون له ذلك بغيره فيعتبر بخلقه الخلق ممدوحا متنفعا، وهو الغنى بنفسه يتعالى من أن يكون له بأحد مدح أو نفع، فلذلك لا يوصف بذلك جل جلاله أى أنه لا يوصف بصفات حادثة يحققها له الغير فيوجب الحاجة إليه[2]، ويعتمد الماتريدى على إثباته أنه لا يجوز وصف الله بصفات حادثة أو أن وصفه تعالى لابد أن يكون بصفات أزلية على أساس أن الوصف بالحادث يوجب التغيير فى ذات الله، فمن يزعم أنه كان غير خالق ولا رحمن، ولا متكلم، ثم صار كذلك بعد أن لم يكن ثبت به التغيير ولا يجوز أن يوجد تغيير من حيث لا تغير فى ذات الفاعل فى الشاهد[3]، فالقول بحدوث الصفات قول فاسد لأنه يؤدى إلى تغيير فى ذات الله، بل يؤدى أيضا فيما ذكر الماتريدى إلى عبادة غير الله، وذلك لأن من مذهب الكعبى أن الله تعالى كان غير خالق ولا رحمن، وقدر أن يجعل ذاته خالقا ورحمانا، ويجوز أن نعبد الرحمن الخالق، فيكون على قوله قدر على أن يجعل للخلق معبودا، وذلك اسم تقع عليه القدرة فيصير فى الحقيقة يعبد غير الله، وهو أيضًا من وجه هذه الأسماء محدث من حيث كانت مما تقع عليه القدرة[4]، ولا يكتفى الماتريدى بهذا الإلزام، بل يوجه إلزاما آخر لقول

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٠٨.

(٣ الماتريدى: التوحيد ٧٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٥٣.

الكعبى بحـدوث الصفـات، وهو أن القول بذلك يؤدى إلى القـول بأن الله خالق بالضرورة أن يسلم بقدم الخلق فيسـأل الكعبى: أيقدر الله أن لا يخلق الخلق؟ فإن قال: لا صيـره خالقا بالضرورة أو بنعـته، ويبطل قوله وإن قال: يقـدر فيلزمه أن يجعل غير المخلوق خلقا بوقوع القدرة عليه، وفى ذلك إثبات الخلق[1].

ويحاول الماتريدى إبطال القول بحدوث صفات الأفعال على أساس أن فعل الله غير مفعوله، ففعله قديم وهو صفته، أما مفعوله فهو حادث لا يوصف به الشيء، فيـتسائل الماتريدى: مـاذا يعنى الكعبى بصفـة الفعل، هل يعنى الفعل نفـسه وهو الخلق أهو فعل أو غيره؟ فإن قال: الخلق قيل: لم قلت أن الخلق صفة؟ وهو صفة من؟ إذ لا صفـة إلا لموصوف، فإن قـال: هو صفة الله، أعظم القـول بأن يجعل الخلق لله صفة، والخلق فساد وقبح وضرورة وعجز وإنجاس وخبائث، وكل بصفته موصوف، وهذه الأوصاف مما يأتى كل من له عقل أن يوصف بها، فكيف يوصف بها الله؟ وإن قال: غير المخلوق لزمه القـول أن المراد أن صفته هى فعل، وقد بينا ذلك، تعالى الله عن الوصف بخـلقه، فثبت أن صـفته هى الفعل صـفة ذاته[2]، وفى هذا يفـرق الماتريدى بين خلق الشيء والشيء نفـسه، ويقـول إن الخلق صفـة قديمة لله وهى صفة الفعل، وهى غـير الشيء المخلوق الحادث وهو المفعول، وهذا يتعلق بموضـوع خلق الشيء، هل هو نفس الشيء أم غـيره؟ وسوف نتـحدث عن ذلك عند الحديث عن صفة التكوين.

ويدلل الماتريدى أيضـا على قدم صفـات الفعل بأن الله تعالـى إذا لم يجز منه الفعل فى الأصل ثم جاز فـإما أن يكون لا يجوز لنفسه، فـيجب أن يكون كذلك أبدا أو لغيره، وإذا ثبت أنه لا لنفسه يجوز غير فاعل، فهو لنفسه فاعل[3].

والماتريدى فى هذا كله يريد أن يثبت التسوية بين صفات الذات وصفات الأفعال وأنهما قديمان دون تفرقة بينهمـا، وهو فى هذا على خلاف رأى المعتزلة والأشاعرة الذين قالوا بحدوث صفات الأفعال، والواقـع أن المعتزلة والأشاعرة حين فرقوا بين

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٣. (٢) الماتريدى: التوحيد ٥١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٤٦.

صفات الذات وصفات الفعل وقالوا بحدوث صفات الله وهى صفات الفعل، فقد جوزوا وقوع الحوادث فى ذات الله تعالى من حيث لا يريدون ذلك، أما الماتريدى وأتباعه فلقد نجوا من هذه الورطة إذ سووا بين صفات الذات وصفات الفعل وقالوا عن الكل أنها قديمة، ولقد ذكر الرازى أن القائلين بالحدوث منهم من قال يحدث ذلك الخلق فى ذات الله تعالى وهم الكرامية، ومنهم من قال يحدث ذلك الخلق فى ذات الله لا فى محل وهم قوم من قدماء المعتزلة[١].

ويمكن القول إن بعض الأشاعرة قد أدرك فداحة هذا التورط فى القول بحدوث بعض صفات الله تعالى ونتائج ذلك، فذهبوا إلى آراء تقرب من رأى الماتريدى، فذهب الباقلانى فى تعريفه لصفات الفعل، وأنها هى الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضيل... وكل صفة كان موجودا بها قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم لأن كلامه الذى هو قوله إنى خالق رازق باسط، وهو تعالى لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق[٢]، فالباقلانى يقول إن وصف الله لنفسه بصفات الفعل قديم والصفة حادثة والوصف قديم، لأنه كلام الله وكلام الله أزلى، وهو فى هذا يعتمد على التفرقة بين الوصف والصفة، وهو يقرب من رأى الماتريدى، بأن الوصف لله فى الأزل، وإذا ذكر ما يتعلق بذلك الوصف، ذكر الوقت حتى لا يتوهم قدم الأشياء - وكذلك ذهب الغزالى قريبا من رأى الماتريدى فى قدم صفات الذات والأفعال مستخدما فى ذلك فكرة القوة والفعل- الأرسطية، فالسيف فى الغمد يسمى صارما، وعند حصول القطع به، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما أو هما بمعنيين مختلفين، فهو فى الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع صارم بالفعل فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يسمى اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل فإن الخلق إذا أجرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع السيف اسم الصارم

(١) الرازى: لوامع البينات فى شرح أسماء الله والصفات ٤٥.

(٢) الباقلانى: التمهيد ٢٦٣.

لا يصدق فى الأزل، فهذا حظ المعنى، فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثانى، ومن قال يصدق فى الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول[1].

وقال الرازى مستدلا على عدم حدوث تغير فى الصفات نتيجة القول بحدوث صفات الأفعال أنه لو صح اتصاف الله تعالى بالحوادث لوجب اتصافه بها أو بأضدادها فى الأزل، لكن الحادث نقيض الأزل فلا يجتمعان[2]، وتلك محاولات للتخلص من نتائج القول بحدوث صفات الأفعال وما يؤدى ذلك الحدوث فى ذات الله وتلك مشكلة لا تثار عند الماتريدى لقوله بقدم الصفات.

ويذهب الصوفية فيما ذكر الكلاباذى إلى ما ذهب إليه الماتريدى من قدم صفات الذات والفعل فيقول: «فقال الجمهور منهم والأكثرون من القدماء منهم والكبار أنه لا يجوز أن يحدث لله تعالى صفة لم يستحقها فيما لم يزل وأنه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق ولا لإحداث البرايا استحق اسم البارى ولا بتصوير الصور استحق اسم المصور ولو كان كذلك لكان ناقصا فيما لم يزل وتم بالخلق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . . . ولا يفرقون بين صفة هى فعل، وبين صفة لا يقال إنها فعل، نحو العظمة والجلال والعلم والقدرة، وكذلك أنه لما ثبت أنه سميع بصير قادر خالق بارئ مصور، وأنه مدح له، فلو استوجب ذلك بالخلق والمصور والمبرئ لكان محتاجا إلى الخلق والحاجة أمارة الحدث[3].

ولكن هل كان الماتريدى هو أول من قال بقدم صفات الذات والأفعال؟ لقد سبق أن قال عبد الله بن كلاب بأن الله سبحانه لم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته وأنه لم يزل عالمًا حيّاً قادراً بصيراً عزيزاً جليلا كبيراً عظيمًا جواداً متكبراً واحداً أحد صمداً فرداً باقيًا أولا سيدا مالكًا ربآ رحمانًا مريداً كارهًا محبآ مبغضًا راضيآ ساخطًا

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، طبعة بيروت ١٦٧ وأيضا د. فتح الله خليف مقدمة تحقيق الكتاب للتوحيد للماتريدى ٣٧ وكتابه: Astudy on Fakhraldin el Razi P, 08

(٢) الرازى: نهاية العقول جـ ٢/ ٤٦.

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٣٧، ٣٨.

مواليًا معاديًا قـائلا متكلمًا وأن ذلك من صفات الذات[1]، وذكر الشهرستانى أن ابن كلاب قد عـد خمسة عـشر صفة على غـير فرق بين صفـات الذات وصفات الأفعال[2]، وذكر البغـدادى أيضا أن ابن كلاب والقلانس قـد امتنعوا عن وصف الصفات بالـقدم مع اتفاقهم أنها كـلها أزلية[3] فعلى هذا فابـن كلاب يسوى بين صفات الذات والأفعـال، ولا يقول بحدوث صفات الأفعـال، ولكن ما ذكره ابن كلاب لا يزيد على مجرد الإشارة إلى ذلك فلم يقم أدلة على رأيه وإبطال رأى من يقول بالحدوث، لذا فـإنا نستبعد أن يكون الماتريدى قد تأثر فى رأيـه بقدم صفات الذات والأفعـال بإشارة ابن كلاب إلى ذلك، بل كـلاهما متـأثر برأى السلف فى إثبات الصفـات لله وأزليتها والفـرق واضح بين رأى ابن كلاب الذى لم يزد على مجرد الإشارة ورأى الماتريدى الذى أقام الأدلة المتنوعة عليه ورد أقوال الخصوم.

ولقد ذكر الطحاوى أن الله مازال بصفاته قـديما قبل خلقه لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته وكما كان بصفاته أزليا كذلك لايزال عليها أبديا ليس بعد خلقه الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم البارى[4] ولقد ذكر «مونتجمرى» تأكيد الطحاوى لأزلية الصفات الفعلية، ويرى أنه أسبق من الماتريدى فى ذلك[5].

والواقع أن هناك خلاف بين منهج الماتريدى والطحـاوى فى العقيدة، فـهما وإن كانا يتـبعان مـدرسة الإمام أبو حنيـفة ويؤيدان بإخـلاص مذهب الإمام إلا أنهـما يختلفان فى مزاجهما ووجهة نظرهما واتجاه تفكيرهما، فبينما يبدو الطحاوى سلفيا لا يفضل أية مناقـشات عقلية، ويؤثر الاعـتقاد بدون تسـاؤلات أو تـفكير تأملى، ولا توجد فى عقيدته إشارة إلى نقد المنهج أو المصادر، أو معنى المعرفة أو الأساس الذى بنى عليه طريقـته فى العقيدة، وعلى العكس من ذلـك يبدو الماتريدى ناقدا، والمنهج النقدى عند الـطحاوى كان فى الحديث، أمـا فى العقيـدة كان ذلك المنهج

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ ٢.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام ١٨١.

(٣) البغدادى: أصول الدين ٩٠.

(٤) محمد ناصر الألبانى: شرح العقيدة الطحاوية ٦.

(٥) Montgomoty Freewill P.8

مفقودا وكان نتيجة لذلك لم يشر الطحاوى إلى أية مشاكل فلسفية للعلاقة بين ذات الله وصفاته ولا إلى فرق بين صفات الله الذاتية وصفاته الفعلية، ولكنه كان يؤكد على أزلية الصفات[1]، فالطحاوى بذلك لم يزد على مجرد الإشارة إلى قدم الصفات الفعلية، وفقا لمنهجه فى العقيدة الذى لا يحفل بالمناقشات العقلية وإقامة الأدلة والبراهين، وفضلا عن ذلك فإن الطحاوى والماتريدى كانا متعاصرين، لذا لا يكون الطحاوى أسبق من الماتريدى فى القول بقدم الصفات.

ويؤكد ابن الهمام فى المسايرة أن القائلين بقدم صفات الأفعال هم متأخرو الحنفية منذ عهد أبى منصور الماتريدى، وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله «كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق» ولا يكتفى ابن الهمام بإثبات أن الماتريدى هو أول من قال بقدم صفات الأفعال بين الحنفية، بل يرى أن فى قول الطحاوى، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شىء قدير، وقوله ذلك بأنه على كل شىء قدير، تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاقه اسم بسبب قيام قدرته تعالى عليه، فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل، وهذا ما يقوله الأشاعرة[2]، أى أن الطحاوى قد رد صفة الأفعال إلى صفة القدرة القديمة، أما الماتريدى فهو يردها إلى صفة التكوين وهى قديمة، والطحاوى لا يقول بقدم صفات الأفعال بالمعنى الذى حققه الماتريدى بل هو فى رأى ابن الهمام أقرب إلى الأشاعرة الذين ردوها إلى صفة القدرة.

ويتضح لنا من هذا كله أن الماتريدى وإن كان مسبوقا بالقول بقدم صفات الأفعال، فإن قول السابقين عليه لم يزد على مجرد الإشارة دون الاهتمام بإقامة الأدلة على صحة ذلك، وإقامة الأدلة على بطلان رأى المخالفين لذلك، ولقد رد الماتريدى كل صفات الأفعال إلى صفة واحدة هى صفة التكوين وهى صفة قديمة عنده.

---

(١) Aly Awbd Ahistiry of Moslim Philoso Phy P. 245- 250

(٢) ابن الهمام: المسايرة ٢٧.

وإذا كان القول بحدوث صفات الأفعال قد أثار صعوبات كثيرة أشرنا إليها فيما سبق فـإن القول بقدم صفـات الأفعال لم يخلو أيضا من صـعوبات ومن أهم هذه الصعوبات كـما أشار الرازى إلى ذلك أنه لو كان الخلق قـديما لكان المخلوق قديما فيلزم قدم العالم وهو محال[1] وسوف نرى رد الماتريدى على هذا الاعتراض وغيره عند الحديث عن صفـة التكوين وسوف نتناول بعض الصفات بشيء من التـفصيل ونبدأ بعرض صفة التكوين التى أرجع إليها الماتريدى كل صفات الأفعال.

خامساً: تفصيل الصفات

١- صفة التكوين: تمثل صفة التكوين أهميـة خاصة فى الخلاف بين المتكلمين، فهى لم تكن مثار خـلاف بين المثبتين للصفات وبين النافين للصـفات فحسب، بل كانت أيضـا مـثار خـلاف بين المثـبتين[2]، أى بـين الأشاعـرة والماتريدية، ولـقـد عـرض أبو المعين النسفى لـمعنى التكوين والاختلاف الذى وقع بين المتكلمين فـقال إن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بها كلها مـعنى واحد، وهو إخـراج المعدوم من العـدم إلى الوجود وعـرض لمختلف الآراء، فالمعتزلة والمنجارية ومتكلمى أهل الحديث كـالكلابية والقلانـسية والأشعرية يقولون إن التكوين هو عين المكون وهو حادث، وقال بعض المعتزلة كالعلاف وبشر ابن المعتمر وابن الراوندى بأن التكوين معنى وراء المكون، لكنهم اختلفوا فى محل التكوين، فالعلاف قال إن التـكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامـه بنفسه، وقال بشر بن المعتمر إن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل، وقال ابن الراوندى قائم لا فى مـحل، وقال هشام بن الحكم إن التكوين لا هو المكون ولا غيره، وقالت الكرامية إنه كان فى الأزل خالقا بالخالقية. رازقا بالرازقيـة، ويفسـرون الخالقـية بالقدرة على التـخليق[3]، وهذه الآراء تتفق فى حدوث التكوين وتخـتلف فى جعل التكوين عين المكـون أو معنى وراء المكون،

---

(١) الرازى: لوامع البينات فى شرح أسماء الله والصفات ٤٥، ٤٦.

(٢) Kohalig Astudy on Fakhr al din el Razi P. 89

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٨٣- ٤٨٥.

واختلفوا فى محله فمنهم من قال التكوين قائم بالمكون، ومنهم من قال قائم بالمكون ومنهم من قال قائم لا فى محل، أما الماتريدية فيقولون بأن التكوين صفة أزلية والمكون حادث قياسا على الإرادة والمراد، فيكون التكوين لكل مكون يكون يناله لوقت وجوده كإرادة وجود كل موجود لكون إرادة لوجود لوقت وجوده والتكوين غير المكون[1].

وتمثل صفة التكوين نقطة خلاف بين الأشعرية والماتريدية ذكرها معظم من تعرض لمسائل الخلاف بينهما[2]، ولقد احتج كل فريق على صحة رأيه فالماتريدية يقولون: التكوين صفة أزلية وغير المكون الحادث، ولا يستلزم قدم التكوين قدم المكون والتكوين غير المكون لأنه لو كان التكوين عين المكون لم يكن من الله تعالى شىء يوجب كونه خالقا العالم، سوى أن ذات البارى أقدم من العالم وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كونه خالقا، كذلك فإن القول بأن التكوين عين المكون يؤدى إلى قدم العالم لأنه لما كان بتكوين هو نفسه، فكان حصوله على هذا التدريج بنفسه لا بغيره، وما لم يفتقر فى حصوله إلى غيره كان قديما، فالقول بأن التكوين هو عين المكون يؤدى إلى قدم العالم وكونه بنفسه وقالوا إن قدم التكوين لا يستلزم قدم المكون لأن ما تعلق تكونه بالتكوين يكون حادثا ضرورة، إذ المحدث هو الذى يتعلق حدوثه بغيره، وأما القديم فهو يستغنى فى وجوده عن غيره[3] أى أن المكون محتاج إلى التكوين والحاجة أمارة الحدث.

والقائلون بحدوث التكوين وأنه عين المكون، يرددون نفس الاتهامات التى ذكرها من قال بقدم التكوين وأنه غير المكون، ولقد أورد الرازى حجج القائلين بحدوث التكوين وأنه غير المكون، من بينهما أنه إن كان المراد من صفة التكوين نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهو صفة نسبية والنسب لا توجد إلا عند وجود المتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن قالوا صفة مؤثرة فى

---

(١) البزدوى: أصول الدين ٦٩ والصابونى البداية ٦٧، ٦٨.

(٢) انظر على سبيل المثال الزبيدى: إتحاف السادة المتقين ٦، ٧ الشيخ زاده نظم الفوائد ١٩، ٢٠ أبو عذبة الروضة البهية ٤١- ٤٣.

(٣) أبو المعين النسفى: التهميد فى أصول الدين، مخطوط ٨، ٩ وأيضا تبصرة الأدلة ١٨٣ وما بعدها.

وجود الأثر، فهـو عين القدرة، وإن قالوا القدرة مؤثرة فى صحـة وجود المقدور، والتكوين مؤثر فى نفس وجود المقدور، فيـرد على ذلك بأن القدرة لا تأثير لها فى كـون المقـدور فى نفسـه جـائز الوجـود، لأن ذلك له بذاته ومـا بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها فى وجود المقـدور على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب، وعلى هذا يرى الرازى أننا لو أثبتنا صفة أخرى على سبيل الصحة كانت عين القدرة وفى هذا اجتـماع المثلين واجتماع صفتين مسـتقلتين بالتأثير على مقدور واحد وهو مـحال، وإن كان على سبيل الوجوب لزم اسـتحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله فـاعلا بالطبع لا بالاختيار[1]، والواقع أن الخـلاف يرجع كـما يذكـر ابن عـذبة أن التكوين عند الأشـاعـرة من الإضافـات والنسـب، فهو صفـة عقلية وأن مبدأ الإيجاد هو صفـته القدرية والإرادة، أما عند الماتريدى، فالتكوين صفة نفسية وهو صفـة فعلية، ومبدأ الإيجاد هو صفة التكوين الأزلية والإرادة[2].

موقف الماتريدى: يرى الماتريـدى صعوبة إدراك مـعنى التكوين وأنه وإن كان لا يبلغه فهم البشر إلا أنه يؤدى بأيسر قول يحتمله من القول وهو «كن» كل شىء على مـا علم أنه يكون فـيكون به مكونا كل شىء علـى ما عليـه كـونه فى وقت كونه[3]، فالتكوين مـتمثل فى معنى كن، ويرى الماتريدى أنه قـد ذكر هذا الحرف «كن» لأنه ليس فى كلام العرب حـرف أوجز منه يعبر فيفـهم معناه لا إن كان منه جل وعز كـاف أو نون، أو حرف هجاء إنما هو أوجز حـرف يفهم معناه بالعـبارة إخبارا عنه عز وجل عن سرعة نفـاذ أمره ومشيئته[4] وعلى هذا فالماتريدى يرى أن التكوين قد عين عنه بـ ـ كن ـ لكن ـ كن ـ ليس قول فى الحقيقة إنما عبارة عن

---

(١) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ١٣٥ معالم أصول الدين ٥١، ٥٢ ولمناقشات الرازى لعلماء ما وراء النهر فى صفة التكوين، انظر: Rehleif: Astu dy on Fakhar el din el Raziy P 89- 104

ولرد علماء مـا وراء النهر انظر عبـد الفتاح بن فـتاحى وجدال الإمـام الفخر انتـصار لعلماء مـا وراء النهر، مخطوط دار الكتب.

(٢) أبو عذبة: الروضة البهية ٤١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٤١.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السـنة جـ ١/ ٢١٨.

سرعة الإيجاد ونفاذ الأمر والمشيئة، وهذا خلاف رأى الأشعرى الذى يرى أن الخلق كان بخطاب -كن- وأنه قول فى الحقيقة، وقال إنه لو كان غير قول فى الحقيقة لجاز لزاعم أن يزعم أن الله تعالى لا يريد شيئا فى الحقيقة وإنما معنى أردناه فعلناه من غير أن يكون إرادة فى الحقيقة[1]، ومعنى هذا أن الأشعرى يقول إن الخلق كان بكلامه الأزلى -كن- ومع هذا فهو يقول بحدوث التكوين، ولقد عد هذا مناقضة صريحة للأشعرى بل هو فى رأى أبو المعين النسفى أفحش مناقضة، فإنه ينفى التكوين ويثبته[2]، إلا أن بعض الماتريدية عارض رأى الماتريدى وقالوا إن -كن- كلام وارد على حقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل فى نعته[3]، وربما يكون رأى الماتريدى بل خطاب -كن- ليس قولا فى الحقيقة يرجع إلى قوله بأن كيفية التكوين لا يدركها العقل.

ويثبت الماتريدى أن التكوين غير المكون، ويعتمد فى ذلك بأن خلق الشىء غير الشىء، فيذكر أنه لو كان خلق الشىء هو ذلك الشىء، فكيف يكون الله خالقا، ويقول فى رده على الكعبى، وقوله خلق هو ذلك الشىء، فإذا الشىء بذات الله أو بذات نفسه. إذا لم يكن من الله إلا ذاته ولا إلى الخلق منه سوى الخلق بذاته، فكيف صار هو خالقا ولم يكن منه غير الخلق دون أن كان الخلق بلا غيره، ولم لا كان الخلق فى أن يكون خالقا أحق منه إذ لم يكن منه سوى أن كان هو وقدم الشىء لا يوجب كون آخر به إذا لم يكن منه إليه ما به يكون فى الشاهد كيف أوجب ذلك فى الغائب[4] أى لابد من معنى يكون من الله وهو الخلق وهو غير الشىء المخلوق لأنه لو كان الخلق هو الشىء نفسه لم يكن هناك معنى تم به الخلق.

وأيضا يدلل الماتريدى على أن خلق الشىء غير الشىء فى شرحه لقوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، إن فى هذا دلالة على أن خلق الشىء غير ذلك الشىء، لأنه يستقم أن يوصف بالإضلال

---

(١) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابة ٣٤.
(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٨٩.
(٣) على القارى: شرح الفقه الأكبر ٤٠.
(٤) الماتريدى: التوحيد ١٣٨.

ولا يوصف بالضلال وإن كان الإضلال خلقا له[١]، وهذا يعني أن الخلق منه ما يوصف بالفساد والشر، فلو كان لذاته فعل الله تعالى لكان بذلك كله موصوفا مسمى فيقال مفسد شرير قبيح الفعل سيئ العمل فإذا كان الوصف بذلك كفر، ثبت أن الذى سمى به ووصف هو غير هذا، فالخلق بذلك ليس فعل الله فى الحقيقة لأن من فعله كسب سمى كاسبًا ومن فعله باسم سمى به، لو كان فعل الله لكل الخلق يسمى به لسمى ميتًا متحركًا ساكنًا خبيثًا طيبًا ونحو ذلك، فإذا كان يتعالى عن ذلك وقد سمى فاعلاً مميتًا محييًا محركًا جامعًا مفرقًا، ثبت أن فعله غير مفعوله وأنه بذاته يفعل الأشياء لا بغيره وفى ذلك لزوم الوصف له فى الأزل[٢].

ويحاول الماتريدى أن يثبت أن التكوين غير المكون قياسًا على الفعل المتولد الذى يقع الفراغ بعده بأوقات كالرمى والجنايات يستحق اسم القاتل والجانى بعد انقضاء حقيقة فعله، فمثله يستقيم من الله، وإن كان فعله لا يوصف بالطباع والتولد[٣]، وهذا يعنى وجود مدة فاصلة بين التكوين والمكون، وأيضًا يستدل على وجود المدة الفاصلة بين التكوين والمكون استشهادًا بالأمر الإلهى فى الأزل والعلم الإلهى فى الأزل مع عدم وجود مأمورين فى الأزل ولا أشياء أزلية معلومة[٤].

ويرد الماتريدى على القول باستحالة تكوين بلا مكون بأن ذلك القول إنما هو تقدير فعل الله بفعل العبد، ويفرق الماتريدى بين فعل الله وفعل العبد من حيث إن الذى لا يعدو الواقع بفعله وقت الوصف له بالفعل وصف عجز، والذى يعدوه ويقع عنده وصف القدرة فهو أتم فى جهة فعله وكذلك من لا يعدو فعله غيره، ومن يقع فعله فى كل حين، وكذلك العبد يفعل فى الزمان وفعله يقع بالآلات، والله سبحانه بنفسه يفعل عالم بذاته قادر بذاته فينشئ من لا شيء، أما غيره فلا يفعل بذاته ويفعل بآلة وعلى هذا لا يصح تقدير فعل الله على فعل العبد[٥]،

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٩١.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٩٥٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٤٨.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٤٩.

(٥) الماتريدى: الوحيد ٤٨.

وهنا يلاحظ أن الماتريدى يبين أن الصلة بين الله والعالم لا تتضمن فكرة الزمان من جانبه تعالى حتى يقال إن بعض أفعاله حادثة بأفعاله لا تتم فى الزمان، لذا فإن التكوين الذى هو فعله قديم والمكونات حادثة.

ويؤكد الماتريدى على أن قدم التكوين لا يستلزم قدم المكون وذلك لما كون الأشياء على ما تكون وقت كونها، قياسا على القول بالقدرة على الأشياء والإرادة لها والعلم بها ليكون كل شىء فى وقته والحدث على الذى يكون لا على العلم به، فالتكوين صفة أزلية قديمة ومتعلقاتها حادثة، كما فى صفات القدرة والعلم والإرادة فإنها قديمة ومتعلقاتها حادثة ويرى الماتريدى أنه إذا أطلق الوصف لله يلزم الوصف به فى الأزل وإذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء لأنه إذا لم يذكر وقت المفعول به يومئ قدم المفعول أو الجهل به فى غير وقته.

ويرد الماتريدى على القول بأنه التكوين لو كان أزليّاً والمكون حادث لكان التكوين بلا مكون فى الأزل وفى هذا إثبات العجز بأن ذلك يكون لو كان التكوين ليكون لوقت فلم يكن فأما ليكون للوقت الذى يكون فيه فلا[1] ورأى الماتريدى فى قدم صفة التكوين انعكاس لرأيه فى قدم صفات الله وميله إلى عدم البحث فى تفاصيلها.

٢- صفة العلم: صفة العلم الإلهى تعنى علم الله الأزلى وأن علمه متعلق بجميع المعلومات، ولقد وقع خلاف بين المتكلمين، فلقد أنكر كثير من الروافض أن يكون البارئ لم يزل عالمًا كقول الزواوية، وقال هشام بن الحكم: إن الله يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالمًا بها وأنه يعلمها بعلم وأن العلم صفة له ليست هى هو ولا غيره.

كذلك قال جهم بن صفوان إن علم الله محدث[2]. أما أهل السنة والجماعة فقد أجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٧.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ١١١، ١١٢، ٣٣٨.

وقال الأشعري إن الله عالم بعلم، لأن الصنائع الحكمية لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث إلا من ذى علم، وأن معنى العالم أن له علما[1] وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل قادراً عالمًا حيًا، ويقول المعتزلة إن الله عالم لذاته وإنه لو كان تعالى عالم يعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلومًا أو لا يكون معلومًا لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات، وإن كان معلوما فلا يخلو إما أن يكون موجودًا أو معدومًا لا يجوز أن يكون معدومًا وإن كان موجودًا فلا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته[2] والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يرجع إلى مسألة كون الصفات زائدة على الذات أم أنها ليست زائدة على الذات، على أن كلا الفريقين يثبت أن العلم الإلهى أزلى ومحيط بجميع المعلومات، ولقد حاول الباقلانى أن يقرب بين وجهتى النظر فقال إن القائلين عالم بعلم لا يثبتون العلم آلة تتعلق بالمعلومات تعلق الجسم بالجسم وكذلك القائلين إنه عالم لذاته لو أرادوا أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه، فكون العالم عالمًا بالمعلوم بنفسه وكونه عالمًا به بعلمه لا يختلف ولا يتزايد فى أن يكون ما أوجب كونه عالما بالمعلومات متماثلا، إن كانت نفسه وإن كانت علة لا يقال هى نفسه من علم أو حال متساويًا متماثلا[3].

موقف الماتريدى: يثبت الماتريدى العلم الإلهى على أساس ما فى الخلق من اتساق وأحكام ونظام، وهذا دليل على أن فاعله عالم به، وعلى علمه بكيفية الأشياء وما به بقاؤها ومعاشها، فالخلق بذلك دليل العلم، ثم إن هذا العالم وما فيه لا يخرج بفعل الطبائع أو الأغذية، أو بأى شىء آخر لأن هذه الأنواع موات لا فعل لها وتعجز عن إصلاح نفسها، وهذا يثبت أن ذلك كله بيد مدبر عليم حكيم، جعل كل شىء على ما عليه من النفع والضر، وجعل لكل شىء حدا ومقداراً لا يتجاوزه، وسخر الأشياء بعضها لبعض، وجملة القول إن الماتريدى يرى أن الخلق وما يجرى عليه من سنن وقوانين هو فعل الله الخالق العالم،

(١) الأشعرى: الإبانة ٤٦ وما بعدها، اللمع تحقيق د. غرابة ٢٦-٣١ البغدادى أصول الدين ٩٥.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ١٨٣ الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ١/ ٢٣٨.

(٣) الباقلانى: التمهيد ٢٠٩، ٢١٠.

ولا يأتى ذلك من جاهل أو عـاجز[1] وعلم الله محيط بكل شيء، وهو لا يوصف بالعلم فى الخلق على غير الحال التى عليهـا الخلق لأن وصفه بذلك يؤدى إلى وصفه بالجهل فلا يجوز أن يقال إنه يعلم من الساكن فى حال السكون حركة أو السكون فى حال الحركة، أو يعلم من الجالس قيـاما، ومن القائم جلوسا، أو يعلم من العدم وجودًا أو من الوجـود عدما فى حال وجـوده لأن وصفه بعلم ما ليس هو مـحال[2] والله يعلم بذلك الجزئيات ولا يعنى ذلك حـدوث تـغير فـى عـلـم الله أو يعنى أن علم الله محدث، فهو يعلم ما قد علمه أن يكون كائنا لا على حدوث عـلـم بذلك، إذ هـو موصوف بالعلم بـكل مـا يـكون فـى وقت ما يكون عـلـى ما يكون[3] أى أن علمه تعالى أزلى قـديم، وليس علمه بالحال التى عليها الخلق علمـا متجددًا، وليس علمه انفعاليًا أو تابعًا للحال التى عليها الخلق متـغيرًا بتغيرها، فالعلم قديم ومتعلقاته من المعلومات حادثة، والأصل عند الماتريدى أن ما وصف الله به إذا ذكر معه الخلق، يذكر وقت كونه لئـلا يتوهم قدمه، وإذا وصف الله تعالى بلا ذكر الخلـق وصفته به فى الأزل نحو أن تقـول عالم قادر سـميع فى الأزل، فإذا ذكـرت وقت كونه لنزيل القدم عنه[4]، فالصفات كلها عند الماتريدى أزلية ومتعلقاتها حادثة، والعلم صفة الله أزلية، والمعلومات حادثة.

ويذكر أبو المعـين النـسفى أن الماتريدى يرى أن الله يعلم المـعدوم لأن الله خلق كل شيء وخلق ما به بقاؤه، وهذا يدل على أنه بمن يعلم كيفـية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعـاش، وكذلك الإخبـار بأنباء المستـقبل[5]، والمهم عند الماتريدى هو إثبات العلم الإلهى وأزليته، ولا يهـتم كثيرًا بالقول إنه عالم بـذاته أم عالم بعلم عـلـى نحو ما سبق الإشارة إلى ذلك فى الحديث عن علاقـة الصفة بالذات فالمهم هو تحقيق العلم الإلهى ومغايرته للعلم الإنسانى إلا أن أتباعه يصرون على أنه يرى أن الله عالم بعلم، لأنه يثبت الصفات وأيضًا يثبت العلم عن طريق النصوص التى لا ريب فيها[6].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٥، ٦١، ٦٢.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة، جـ١/ ٧٧.

(٣)، (٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٨٤٢.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١١٦.

(٦) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١١٨.

٣- صفة الكلام ومشكلة خلق القرآن: من المسائل التى كثر الجدل والخلاف فيها بين المتكلمين مسألة الكلام الإلهى والتى بدت واضحة فى الموقف من القرآن وهو كلام الله بإجماع الكل، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ كذلك أجمع مختلف الفرق على أن لله كلام، ولكنهم اختلفوا فى فهم طبيعة الكلام الإلهى هل هو محدث أم قديم؟

وسوف نشير إلى موقف أهل السنة والمعتزلة ونستبعد باقى الآراء لأن الخلاف المشهور كان بين الفريقين، وهو مرتبط أيضًا بموقف الماتريدى من رأى المعتزلة، وأهل السنة فيما يذكر البغدادى يقولون كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة وهى أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده، فعلى ذلك فمعنى المتكلم عندهم هو من قام به الكلام، فالله متكلم والكلام صفة ومعنى قائم به[١]، أما المعتزلة فيرون أن حقيقة المتكلم أنه من وجد من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته، فالمتكلم هو من فعل الكلام[٢]، وقال المعتزلة إنه لو كان معنى أن المتكلم هو من قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديمًا وإما حادثًا، وإن كان قديمًا ففيه إثبات قد يميز[٣]، لذا فلا يصح عند المعتزلة إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا لأن كلام الله عندهم من جنس الكلام المعقول فى الشاهد وهو حروف منظمة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام، بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحًا ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد[٤]، وواضح من هذا أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة يرجع فى حقيقته إلى مسألة الصفات وإلى النظر إلى طبيعة كلامه تعالى، فأهل السنة يرون أن الكلام صفة قديمة، ومعنى قائم بالذات، وهو ما أطلقوا عليه الكلام النفسى، أما المعتزلة فلا يقولون بأن الكلام صفة لله، بل هو فعل لله يخلقه فى غيره ولا يخرج عن جنس الكلام المعروف

(١) البغدادى: أصول الدين ١٠٦.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٢٨٠.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ٧/ ٣.

(٤) البياضى: إشارات المرام ١٤٤ وانظر لمعارضته المعتزلة الكلام المغنى للقاضى عبد الجبار، المغنى جـ٧/ ١٨ - ٣٨.

فى الشاهد، أى ينفون وجود الكلام النفسى، ولقد عبر البياضى عن هذا مؤكدًا أن نقطة الخلاف الأساسية بين أهل السنة والمعتزلة ترجع إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه، وأن القرآن هو النفسى أو الحسى المؤلف من الحروف المترتبة، وإلا فلا نزاع لأهل السنة فى حدوث الكلام الحسى ولا لهم فى قدم الكلام النفسى لو ثبت عندهم[1]، وقال الشهرستانى أن الأشعرية توافق على ما تثبته المعتزلة كلامًا أو المعتزلة لا توافق على ما تثبته الأشعرية كلامًا[2].

ولقد قدم كل فريق من الأدلة العقلية والسمعية ما يؤيد موقفه، وعلى سبيل المثال فلقد أفاض الأشعرى فى إيراد الأدلة على إثبات الكلام النفسى وأن كلام الله غير مخلوق، ورد على الجهمية القائلين بخلق القرآن، وخصص القاضى عبد الجبار الجزء السابع من المغنى مشكلة خلق القرآن وبيان رأى المعتزلة والرد على مخالفيهم[3]، وسنعرض لموقف الماتريدى فى هذه المسألة.

موقف الماتريدى: يرد الماتريدى على قول المعتزلة بحدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن فيه، واحتجاج الكعبى على حدوث الكلام بذكر الإتيان والمجىء وهو من ذلك الوجه محدث، ويرد الماتريدى أن الله إذا وصف بالكلام أو الفعل فإنه يتعالى عن احتمال التغير والزوال، وتلك أمارة الحدث وصفات الله كلها قديمة، ثم هو يرى أن الله قد أضاف المجىء إلى نفسه، وهذا لا يوجب الحدث بل يصرف إلى الوجه الذى يحق بالربوبية لا إلى ما عرف به للخلق من التغير والزوال، ومثل ذلك فى حقيقة الفعل والكلام، على ما قال إبراهيم: ﴿لا أُحبُّ الآفِلِينَ﴾ [الأنعام:٧٦]. ومن يكون على حال ثم على أخرى فهو من الآفلين[4]، فالكلام قديم والقول بحدوث الكلام يعنى التغير والزوال، وتلك أمارة الحدث، والله يتعالى عن ذلك، وأصبح الكعبى بما يحفظ من القرآن وبما فيه من النسخ، وأنه

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٢٨٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ٧/٤٨.

(٣) الأشعرى. الإبانة ٢١ -٣٣ وأيضًا الأشعرى، اللمع مكارثى ١٥ - ٢٢ نشره د. غرابة ٣٣ - ٤٦.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٥٣.

مكون من سور وآيات ونحو ذلك، وهو من ذلك الوجه لا يوصف الله به، ثم إنه لو قيل إن الكلام صفة ذات كالعلم، فزعم أنه لا يقول له علم فى الحقيقة، ويرد الماتريدى على تلك الاعتراضات مبينًا أن معنى الحفظ قد يكون معناه حفظ حدود الله، وما اشتمل عليه الكلام، وما يضاف إلى الله من الكلام بين الخلق، فهو مجاز على الموافقة بما يعرف به الكلام الذى هو صفته وذلك كما ذكرنا من المجيء وغيره والعهد ونصر الرب ونحو ذلك، مما لا يحقق ذلك المعنى لذاته فمثله القرآن[1]، فالماتريدى يرى التفرقة بين ما يضاف إلى الله من صفات وأفعال، وبين ما يضاف إلى الخلق مثل ذلك، فليس ما يحفظ أو يتلى أو ينسخ، وما هو مكون من سور وآيات حقيقة الكلام الذى هو صفة الله، بل هو ما يعرف به الكلام أو يوافق به الكلام الإلهى أو هو حكاية عنه، والماتريدى يفرق بين كلام الله وكلام الخلق على أساس نفى الشبه لله فى الصفة والذات، وهذا يدل على أن شبه الفعل يوجب التشابه مع القول بأنه الخلق لو اجتمع اجتمعوا، ولا يأتون بمثله فانتفى الشبه، إذا فيه تماثل، وهذا يثبت خلافية كلام الله لكلام الخلق، ثم يستدل الماتريدى بما فى نظم القرآن من إعجاز، وأن الخلق لا تدرك منتهى معانيه بما فيه من ذكر كلام النمل والهدهد، وتسبيح الجبال بما لا يفهم شيء من ذلك بالحروف المعجمة ولا على المفهوم من كلام البشر، وإذا ثبت أن الكلام مالا يبلغه فهم، فلا يجوز تقدير كلام الله بكلام البشر، وفى ثبوت خلافية كلام الله لكلام البشر نفى الحدثية من كل الوجوه، ويبطل معنى الإعراض والتفرق، والاجتماع والحد والغاية والزيادة والنقصان، إذ ذلك وصف كلام الخلق[2]، فكلام الله ليس من جنس كلام البشر الذى هو من حروف وأصوات، أما كلام الله الذى هو موصوف به فى الأزل فلا يوصف بالحروف ولا بالهجاء ولا بالصوت ولا بشيء مما يوصف به كلام الخلق بحال، وما يقال هذا كلام الله، إنما يقال على الموافقة والمجاز[3]، وما يذكره الماتريدى هو الكلام النفسى القائم بذات المتكلم والذى يعبر عنه بهذه

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٨.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٤٤٣.

(٣) أبو المعين النسفى ١٦٩.

الألفاظ، فهذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان نبى متكلم بل هو عبارات عن الكلام، والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف، وهو المعنى القائم بالنفس، غير أن هذه العبارات تسمى كلامًا لدلالتها على الكلام، ولأن الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم فى المخلوقين إلا بها، فأطلق عليها اسم ما هو مدلولها، كما يطلق اسم العلم والقدرة على آثارهما[1]، والماتريدى يقول إن الله قد أسمع موسى كلامه وهو الكلام النفسى القائم بالذات بواسطة، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فأسمعه الله بلسان موسى، وبحروف خلقها، وصوت أنشأه، فهو قد أسمعه ما ليس بمخلوق، ويرى الماتريدى أن لا تدرى كيف كان إسماع الله كلامه لموسى سوى أنه أحدث ذلك كيف شاء وما شاء ومم شاء، ثم إن تكليم الله لموسى، هو خصوصية لموسى أكرمه الله بإسماعه دون غيره من البشر، بأن خلق صوتًا تولى تخليقه دون غيره من البشر[2].

وفى هذا يرد الماتريدى على استشهاد المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ ، يدل على حدوث كلامه لأن كلم يقتضى أنه حدث كلامًا كلم به غيره[3]. ويرد الماتريدى على احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وهو القرآن وهو كما ذكر الكعبى يحفظ ومنه ما هو منسوخ أو مكون من سور وآيات فيكون كلام الله حادثًا.

ويجيب الماتريدى أن كلام الله تعالى هو صفة قائمة به، وحقيقة الكلام لا تسمع فى الشاهد بل على الموافقة والمجاز، كما يقال سمعت كلام فلان وقول فلان، فذلك على المجاز لا على التحقيق، لأنه لا يسمع قول فلان حقيقة ولا كلامه ولكن يسمع صوتًا يفهمه به قوله وكلامه، فالكلام يسمع بالصوت الذى يهيج الجارحة التى تكلمه فيبلغ كلامه أو حروف كلامه المسامع، فالسمع يقع على

---

(١) أبو المعين النسفى ١٦٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٥٩ وأيضًا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٤٣ وأبو المعين النسفى تبصرة الأدلة ١٨٢ والبياضى إشارات المرام ٨٣

(٣) القاضى عبد الجبار المغنى جـ٧/ ٩٠

الصوت الذى به تدرك الكلام ويفهم فصار سمع الكلام فى الأصل مجازاً لا حقيقة لأنه سمع للصوت الذى به الكلام، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، يخرج على وجوه أحدها: أن يسمع المعنى الذى جعل له الكلام وهو الأمر والنهى ونحو ذلك مما ينسب إلى الله فقيل بذلك كلام الله - الثانى: أن يكون الله ألفه ونظمه على ما أعجز خلقه عن مثله فنسب إليه وإن كان مسموعًا من غيره، على ما تنسب القصائد إلى مبديها والكتب إلى مؤلفيها، الثالث: يكون ذلك لما لكلامه يعبر به ويوصف أن له كلام وبه يرجع إلى ذلك وإن كان الله تعالى بحل عن الوصف لكلامه بالحروف والهجاء والأبعاض وإن كان ذلك غير متوهم هنالك ولا متصور فنسب إليه[1]، فعلى هذا المسموع والمتلو ليس حقيقة كلام الله ولكنه تعبير عنه أو حكاية عنه، ويجوز تسمية ما يتلى من القرآن على ألسنة الخلق إنه كلام الله بمعنى إضافته إلى الله، وهو يرى أنه يجوز أن يسمعنا الله كلامه بما ليس بكلامه، كما أسمع كل منا الآخر كلامه وإن لم يكن ذلك بعينه كلامه، وكما أعلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه وإن لم يكن هو هو[2].

والماتريدى بذلك يفرق بين الكلام والقراءة، وهذا خلاف ما ذهب إليه بعض المعتزلة الذين قالوا إن القراءة كلام[3]، والتفرقة بين الكلام والقراءة على أساس قدم الكلام، وحدوث القراءة، وإشارة إلى أن القراءة غير المقروء والقراءة حكاية عن القرآن[4].

أما المعتزلة فهم لا يثبتون كلامًا مخالفا لجنس كلامنا، ومنهم من يقول بعدم التفرقة بين الكلام والقراءة، ويقولون أيضًا إن القراءة ليست حكاية عن القرآن، والقصد من ذلك هو الوقوف عند صفات الكلام الحسى الذى من جنس كلام البشر ودون إثبات جنس مخالف له.

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٧٣٨، ٧٣٩، ١٠٢٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٥٩.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١/ ٢٧٠.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٦٩c

ويواصل الماتريدى ذكر اعتراضات الكعبى والرد عليها، فيقول بأن الكعبى قد قاس الكلام على الفعل وهو حادث عنده، ويرد الماتريدى بأنه عند خصمه الكلام والفعل قديمان، ويعترض الكعبى بأن من يجوز منه الكلام يجوز منه الخرس أو السكوت، لكن الماتريدى يقول بأنه قد أخطأ والسؤال إنما هو من عجز أو سكوت أى أن عدم الكلام إنما هو نتيجة للعجز أو السكوت، والله منفى عنه العجز أو السكوت فهو متكلم[١] إلا أن المعتزلة يردون على هذا بأن نفى السكوت والخرس عنه سبحانه يقتضى إثبات الكلام، فإن ذلك حمل الغائب على الشاهد، وعلى هذا فيجب أن يثبتوا كلامه من جنس كلامنا وإلا فهم مبطلون فيما يدعون[٢]، وهذا أيضًا يشير إلى أن المعتزلة تنفى الكلام النفسى الذى يثبته الماتريدى وأهل السنة.

وعارض الكعبى بأن من يجوز منه الفعل يجوز منه الترك. والماتريدى لا يمنع ذلك ولكنه يقول إن الترك هو فعل للترك والأصل عنده أن الوصف لله بالكلام والعلم والفعل إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالى عن العيوب وهو كذلك فى الأزل[٣].

ويعارض الماتريدى قول القائلين من المعتزلة بأن القرآن كلام الله خلقه فى محل، وذلك لأن الله لا يسمى بما يحل فى غيره وإلا لوجب أن يسمى بكل شىء يحل فى غيره مع لو جاز ذلك لجاز أن يكون أحد يحتمل مثله فى الشاهد[٤] ونجد اعتراضًا على هذا عند القاضى عبد الجبار فهو ينفى القول بأن الكلام لو كان فى محل لوجب أن يشتق منه اسم، وذلك لأن وصف العالم بأنه عالم ليس بمشتق من العلم البتة وإنما يفيد اختصاصه بحال يفارق بها غيره من الجمل، وهل يوجد كلامنا فى محل أو لا فى محل؟ إن كان لا فى محل لجاز أن يوجد كلام الله لا فى محل، وإن قالوا فى محل فإنه لا يشتق له اسم، لأن من واضح الأمور أن لسان الواحد منا لا يوصف بأنه متكلم أمرناه وذلك لا يصح أن ننفيه عن المحل لعدم اشتقاق اسم له، فكذلك كلام الله تعالى يجوز أن يوجد فى محل[٥]،

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٤.
(٢) القاضى عبد الجبار المغنى جـ٧/ ١٠٠.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٥٤، ٥٥.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٥٥.
(٥) القاضى عبد الجبار المغنى جـ ٧/ ١٥٧ - ١٥٩.

وواضح من اعتراض القاضى هو قياسه الكلام الإلهى على كلام البشر. وهذا هو أساس الخلاف بين المعتزلة والماتريدى.

ويستدل الماتريدى على قدم كلام الله بتحدى العرب بالقرآن الذى هو كلام الله وحجته وأن الحجة قول منه لوجهين: أحدهما: ما ظهر عجز المكلفين مثله وانتشر الخبر فى الآفاق على قطع المقابلين لرسول الله بالرد والباذلين فهمهم وما حوته أيديهم فى إطفاء نوره فكان ذلك حجج منه لزمتهم - والثانى: أن جميع ما يتلى منه لا يؤتى على آيات إلا وفيها مما يشهد العقول على قصور اتهام الخلق عن بلوغ مثله فى الحكمة، وعجيب ما فيه من الحجج، وذلك دليل كلام من يعلم الغيب ولا يخفى عليه شيء[1]، فالقرآن كلام الله ليس محدثًا وهو كلام الله بمعنى إضافته إلى الله على المجاز لا على أنه حقيقة كلام الله، وإذا كان الماتريدى يستدل بكون القرآن كلام الله الذى تحدى به العرب على عدم حدوثه، فإن المعتزلة كما يذكر القاضى عبد الجبار تقول بأن تحدى الله العرب بالقرآن يدل على حدوثه لأن التحدى بالقديم مستحيل[2].

ويعد رد الماتريدى على أقوال المعتزلة والتى حاول من خلال تلك الردود إثبات صفة الكلام لله وأنه الكلام النفسى القائم بالنفس، وهو قديم يقدم أدلة أخرى سمعية وعقلية على إثبات صفة الكلام، فالسمع قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ذكره بالمصدر مع غير تمانع بكلام الله، وقد وجد الاتفاق على أنه متكلم وأن له كلامًا فى الحقيقة وإن اختلفت الآراء فى مائيته[3]، وهنا يشير الماتريدى إلى حقيقة الخلاف فى مسألة الكلام، فليست فى كونه متكلمًا وأن له كلامًا، بل فى طبيعة الكلام هل هو من جنس كلامنا وحادث؟ أم أنه من غير جنس كلامنا وقديم؟ والماتريدى يقول إن كلام الله ليس بحادث فى حين يستدل المعتزلة بنفس الآية أنها دليل على حدوث الكلام لأن كلم يقتضى أنه أحدث كلامًا

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٧٣٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٧ / ٨١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٥٧.

كلمه به غيره[1]، وحقيقة الخلاف بأن ما يثبته الماتريدى وهو الكلام النفسى تنفيه المعتزلة.

أما دلالة العقل فيقول الماتريدى أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، يكون أو منع، والله عنه متعال ثبت أنه متكلم على أن الذى لا يتكلم فى الشاهد إنما لا يتكلم بالمعنى الذى لا يسمع ولا يبصر من الآفه والله منزه عن المعنى الذى يقتضى الصم، وكذلك البكم وهو أولى، إذ هو أجلى ما يحمد به فى الشاهد، وبه يتفضل البشر عن سائر الحيوان مع ما كان كل محتمل الكلام فعن عجز لا يتكلم أو عن سكوت[2].

وكما عارض الماتريدى القائلين بحدوث الكلام، فإنه يعارض القائلين بالوقف فى القرآن، ولقد قالت فرقة من المرجئة بالوقف وقالوا إنا نقول كلام الله سبحانه لا نقول إنه مخلوق، ولا غير مخلوق[3]، والماتريدى يرد على ذلك مبينًا حقيقة الوقف أنه يقال على وجهين، أحدهما: الوقف فى الصفات فليست هى الله ولا غيره، وهذا الوقف يكون وقفًا عن علم، والثانى: أن يكون لا يعلم أخلق هو أو غيره فإنه بعيد وأكثر القوم على نفى ذلك - وهو لا يعدو من أن يعلم أنه بذاته متكلم أو لا بذاته، فهو غيره، وكل الأغيار خلق لله، وثبت أن القول بالغيرية لله يوجب الحدث، والحدث والخلق منه أولاً وبذاته يعلم أنه بذاته متكلم أو لا، فيكون الوقف فى هذا وقفًا للجهل به، فحق مثله التعلم لأنه لا دليل دفعه إلى ذلك القول ليتكلم فيه، إنما هو الجهل، أو أن يكون الوقف بما لا يعلم مراد السائل فيه، أنه ماذا يعنى بكلام الله والقرآن أهو هذا المتبعض المتجزئ؟ أو الذى لا يوصف بشىء من ذلك؟ فهو حق أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجه حتى يعلم ما يريد به[4].

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٧/ ٩٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٥٧، ٥٨.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١/ ٢٣٣.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٥٩.

ورأى الماتريدى فى صفة الكلام وخلق القرآن يخالف كما هو واضح مما سبق رأى المعتزلة، كذلك يخالف فى بعض الاتجاهات آراء غيره من أصحاب المذاهب والفرق، فقول الماتريدى بأن الله خلق صوتًا أسمع موسى عن طريقه كلامه يخالف ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل بأن الله أسمع موسى كلامه بلا واسطة[1]، ولقد ذهب الأشعرى إلى نفس ما ذهب إليه ابن حنبل[2] ويعارض أيضًا ما ذهب إليه بعض السلف والحنابلة من أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرأه ونسمعه هى بعينها كلام الله، ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة[3]، ويخالف أيضًا ما ذهب إليه طائفة من الصوفية بقولهم كلام الله معروف وصوت وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى فى ذاته غير مخلوق وهذا قول حارث المحاسبى وابن سالم[4]، ويخالف أيضًا ما ذهب إليه الكرامية من أن الله تعالى لم يزل متكلمًا قائلاً بقائلية لا يقول والقائلية هى قدرته على القول وقوله حروف حادثة فيه، فقول الله تعالى عندهم حادث فيه وكلامه قديم[5].

ولقد عارض شارح العقيدة الطحاوية رأى الماتريدى فى الكلام النفسى وأن موسى قد سمعه عن طريق صوت خلقه الله، وقال إن فى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ففهم منه الرد على من يقول من أصحابه أنه معنى واحد قائم فى النفس لا يتصور أن يسمع وإنما يخلق الله الصوت فى الهواء، كما قاله أبو منصور الماتريدى وغيره، ولقد نفى الطحاوية الكلام النفسى وقالوا إن القول بأنه معنى قائمًا بنفسه يعنى أن الملك فهم منه معنى قائمًا بنفسه لم يسمع منه حرفًا ولا صوتًا، بل فهم معنى مجردًا ثم عبر عنه، فهو الذى أحدث نظم القرآن وتأليفه العربى، بل ويربط بين القول بأن معنى قائم بذاته قديم، وأن النظم المسموع مخلوق يشبه قول النصارى القائلين باللاهوت

(١) احمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية ٣٤، ٣٥.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٢٤، ٢٥.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام، ٣١٣.

(٤) الكلاباذى: التعرف لمذهب اهل التصوف ٤٠.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق ٢١٩.

والناسوت، فإنهم يقولون كلام الله هو المعنى القائم بذات الله لا يمكن سماعه، وأن النظم المسموع فمخلوق، فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذى قالته النصارى فى عيسى عليه السلام[1] ويمكن الرد على هذه الاعتراضات بأن الماتريدى قال إن موسى سمع كلام الله القديم عن طريق صوت خلقه، وذلك ليبين عدم مماثلة كلام الله لكلام البشر، فعلى الرغم من أنه قال بجواز سماع ما وراء الأصوات وقال العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعًا وخفيات الضمير عنده تسمى كلامًا فيجوز سماع ما ليس بصوت إلا أنه لا يقول بسماع كلام الله عند قراءة القارئ[2]، ومعنى هذا أن الماتريدى فصل بين كلام الله وصفاته وبين كلام المخلوقين وصفاتهم فلو جاز سماع ما ليس بصوت فى كلام البشر فإنه لا يصح ذلك فى كلام الله، وعن القول بأن كلام الله معنى قائم، يعنى أن الملك فهم معنى مجردًا، ثم أحدث الملك القرآن نظمًا، ونجد لدى الماتريدى ردًا على هذا فى معارضته لقول الباطنية أن القرآن نزل مجملاً على قلب النبى كالخيال، ويقول الماتريدى إن الله أنزل هذا القرآن مؤلفًا منظومًا على رسول الله ﷺ ولم يكن التأليف من فعله ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ [القيامة: ١٦]، لأن التأليف لو كان من فعله عليه السلام لكان لا يؤخذ منه تحريك اللسان وقت ما نزل عليه لأنه إذا كان كالخيال فهو يحتاج إلى أن يصوره فى قلبه ثم يصل إلى التأليف بعد التصوير ويتأتى له العبارة باللسان وإنما يقع التحريك من مؤلف منظم يثبت أنه أنزل هذا مؤلفًا منظومًا[3]، فالماتريدى يثبت أن النظم من فعل الله أنزله على رسوله وليس هذا النظم من فعل مخلوق كالملك أو النبى نفسه.

على أن القول بالمعنى القائم بذاته وهو الكلام النفسى وأن النظم مخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت عند النصارى يمكن الرد عليه بأن الماتريدى يرى أن الكلام صفة أزلية ومتعلقاتها وهو النظم المسموع حادث ولا يصح القول بامتزاج

(١) على بن محمد بن العز: شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ٩٨ - ١٠٦.

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٨٢.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٢٣٦، ٢٣٧.

الحادث بالقديم لكون الحادث دليلاً عن الغائب وليس ممتزجًا به فالكلام كصفة قديم لقدم الصفات والنظم المسموع مخلوق كمتعلق لهذه الصفة والماتريدى يهتم ببيان الفصل التام بين الكلام القديم وبين الكلام المسموع الذى هو مخلوق الذى يضاف إلى الله على سبيل المجاز لا على أنه حقيقة كلامه.

ورأى الماتريدى يوافق إلى حد كبير رأى الأشعرى فى مسألة الكلام ويفترقان فى كيفية سماع الكلام النفسى، ويوافق أيضًا ما ذهب إليه ابن كلاب من أن الكلام صفة قديمة وهو ليس بحروف ولا صوت ولا يتجزأ ولا يتباعض وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القرآن وأن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله ومعنى قوله ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة:٦]. حتى يفهم كلام الله[١]، وخلاصة القول إن الخلاف يكمن فى القول بالكلام النفسى القديم والقول بالكلام اللفظى الحادث، ولقد حاول التفتازانى أن يقرب هوة الخلاف فقال إن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين[٢].

٤- صفة الحياة، السمع، البصر: يقول الماتريدى إن الله حى بذاته لا بحياة غيره كالخلق هم أحياء بحياة هى غيرهم، حلت فيهم، ولا بد من الموت والله عز وجل يتعالى عن أن يحل فيه الموت لأنه حى بذاته وجميع الخلائق أحياء لا بذاتهم، ويقول أيضًا إن الله حى قيوم قائم على مصالح أعمال الخلق وأرزاقهم لا تأخذه سنة ولا نوم، وينفى عنه الغفلة والسهو، إذ لو أخذته الغفلة والسهو لصار مغلوبًا مقهورا فيزول عنه وصفه حى قيوم[٣]، ولا خلاف بين المتكلمين فى صفة الحياة والبقاء لله إنما الخلاف هو هل الله حى بحياة على ما اختاره الأشعرى ومعظم أتباعه عدا الباقلانى الذى قال إن الله باق لذاته[٤] أم حى بذاته على رأى المعتزلة

(١) الأشعرى: مقالات الإسلامين جـ٢/ ٢٥٧ ، ٢٥٨.

(٢) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ٩٥.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٧١.

(٤) البغدادى. اصول الدين ٩٠.

الدينى يقـولون فى الصـفات أنهـا لذاته، ويلاحظ أن قـول الماتريدى بأن الله حى بذاته مبنى على أساس التفرقة بين حياة الله وبقائه وحياة وبقاء المخلوقين ولا يعنى توهم نفى الصفات.

والماتريدى يثبت صفات السمع والبصـر كصفات أزلية، الخلاف بينه وبين بعض المعتـزلة فى أنهم ردوا السمع والبـصر إلى صفـة العلم على ما سـبق الإشارة إلى ذلك.

أما صفة القدرة والإرادة، فلقد تـناول الماتريدى هاتين الصفتين فى الحديث عن خلق أفعال العباد، لذا سوف نرجئ الحديث عنهما وسوف نتحدث عنهما فى خلق الأفعال.

٥- **رؤية الله تعـالى فى الآخرة:** من المسائل التى اخـتلف فيها المتكلمـون مسألة رؤية الله تعالى فى الآخـرة، لكن الخلاف بينهم فى هذه المسألة لا يوجب التكـفير والتفسيق فيما بينهم، وذلك لأنه لا يترتب عليها مسائل اعتقادية[١]، ولقد تعددت المواقف بإزائهـا فبـين مثـبت للرؤية وبين ناف لها، أمـا المثبـتين فـهم أهل السنة والجماعـة وابن كلاب والقلانس وجهم بن صـفوان وكذلك كل المجســمة إلا نفراً يسيرا منهم[٢]، واهتم الأشعـرى بالاستدلال على الرؤية فقـدم أدلة سمعيـة نذكر منها استدلاله بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]. (تعنى مشرقة) إلى ربها ناظرة (يعنى رائـية) والنظر مع ذكر الوجـه فمعناه نظر العـينين اللتين فى الوجه وعارض تأويل المعتزلة للآية بمعنى الانتظار وقدم دليلاً عقلياً على الرؤية بأنه ليس موجـودا إلا وجـائز أن يرى وأن المعدوم هو الذى لا يـرى، ولما كان الله عز وجل موجـوداً مثبتًا كـان غير مـستحيل الرؤية[٣]، وقد لاقى دليل الأشعرى العقلى قبولاً عند بعض المثبتـين للرؤية فنجده يتكرر عند بعض أتباعه وبعض أتباع

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ٤/ ١٩٥.

(٢) الأشعـرى: مقالات الإسـلامـين، جـ١/ ٢٩٠ - ٣٤٠ الإسـفراينى التبـصير فى الدين ١٣٨ البـغدادى: أصول الدين ٩٧، ابو المعين النسفى تبصرة الأدلة.

(٣) الأشعرى: الإبانة ١٣ - ١٨ اللمع تحقيق د. غرابة ٦١ - ٦٨

الماتريدي مثل أبو المعين النسفي والصابوني إلا أنه واجه اعتراضًا من النافين للرؤية، وأيضًا من بعض الأشاعرة، فالرازي يعتبره دليلاً ضعيفًا لأن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية. إلا أن وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفة لغيره فيكون وجوده مخالفًا لوجود غيره، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك، وآثر الرازي الاعتماد على الأدلة السمعية في إثبات الرؤية[1]، وكذلك جوز الصوفية الرؤية بالعقل وأوجبوها بالسمع[2].

أما النافين للرؤية فهم المعتزلة والخواج والزيدية، وقالوا: يستحيل على الله تعالى الرؤية، ولا يراه أحد في الدنيا ولا في الآخرة[3] فقال النظام من المعتزلة لا مرئي إلا اللون وهو جسم، وذهب الجبائي إلى أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان، وقال أبو هاشم: المرئيات جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يرى[4]، وأفرد القاضي عبد الجبار الجزء الرابع من كتابه المغني على الرؤية وعارض أقوال المثبتين للرؤية وأنكر الرؤية وأقام الأدلة على إنكارها وذكر أنه لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه وتعالى إلا من يعتقده جسمًا مصورًا بصورة مخصوصة، وذكر أن الله يستحيل أن يرى في ذاته ولا يصح أن يرى بالأبصار لأن البصر لا يصح إلا أن يرى به إلا ما كان مقابلاً له أو حكم المقابل له، فما اختفى بذلك صح أن يرى بالبصر، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به ولو كان الله تعالى مرئيًا لنا فإنا لا نراه إلا بهذه الحاسة، وكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التي يصح أن يرى غيره من المرئيات، وقدم أيضًا أدلة سمعية على ذلك منها قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وهو تعالى قد امتدح نفي الرؤية[5].

---

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ١٣٨.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ٤٢، ٤٣.

(٣) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة، الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ١/ ٢٨٩.

(٤) البغدادي: أصول الدين ٩٧.

(٥) انظر القاضي عبد الجبار: «المغني» الجزء الرابع، الرؤية.

موقف الماتريدى

عارض الماتريدى أدلة المعتزلة على نفى الرؤية وتمثلت هذه المعارضة فى مناقشة لآراء الكعبى؛ فلقد احتج الكعبى بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾، فالإدراك يعنى الرؤية، والله قد امتدح بنفى الرؤية، ويرد الماتريدى بأن معنى الإدراك هو الإحاطة بالمحدود، والله يتعالى عن وصف الحد إذ الحد هو نهاية وتقصير عما هو أعلى منه والحد كذلك وصف المتصل الأجزاء حتى ينقضى، ولقد كان الله ولم يكن ما به يحد، والله قد جعل لكل شىء حداً يدرك به وهو يتعالى عن الحد، أما الرؤية لا تحيط بالمحدود بل هى تقع على وجوه ولا يعلم حقيقة كل وجه من ذلك إلا بالعلم بذلك الوجه حتى إذا عبر عنه بالرؤية صرف إلى ذلك وما لا يعرف له الوجه بدون ذكر الرؤية لزم الوقف فى مائيتها على تحقيقها، أما الإدراك فإنما هو معنى الوقوف على حدود الشىء وبالحد يدرك الشىء، ولا يرى به كالقمر لا يدرك حدوده ولا سعته ولا يحاط به، ومع ذلك يرى بيقين، وكذلك ضوء النهار يرى لكن حده لا يعرف بذاته[1]، فالرؤية لا تقتضى أن يكون المرئى محدوداً، ويؤكد الماتريدى ذلك فى موضع آخر مستدلاً بقوله ﷺ **«سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»**[2]، لأنه لا يدرى حده وسعته على الحقيقة وإن كان على ما يرى حيث الظاهر محدود الموقف، ويحاط به وهو مرئى بيقين[3].

ويلاحظ أن تفسير الماتريدى الإدراك بمعنى الإحاطة قد عارضه المعتزلة فيقول القاضى عبد الجبار: أنه لو كان الأمر على ما زعمتم لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لأنه لا يراها فى وقت واحد من جميع الوجوه[4]، واعتراض القاضى يقوم على التوحيد بين معنى الإدراك والرؤية ومعارضة أن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة، أما الماتريدى فهو يفرق بين

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٨٠، ٨١، ٨٢ ولتعلق المعتزلة بالآية لا تدركه الأبصار ارجع إلى القاضى عبد الجبار المغنى جـ٤/ ١٤٦ وما بعدها.

(٢) الإمام النووى: رياض الصالحين ٣٣٧.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ١١٥.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٤/ ١١٥.

الإدراك والرؤية لذا فإنه لا يجوز قياس الرؤية على الإدراك، كذلك فرؤية الشيء عند الماتريدى تقع على وجوه ولا يعلم حقيقة كل وجه من ذلك إلا بالعلم بذلك الوجه أى أن الرؤية لا تستلزم الإحاطة بكل الوجوه، ويرد الماتريدى على احتجاج الكعبى بأن عدم إدراك الله بالبصر مدح لا يزول عنه، فيقول الماتريدى لم لا يقول، بأن خلق الله كل شيء، وقدرته على كل شيء مدح لا يزول عنه، أى لم لا يقول بقدم كل الصفات، ولقد قال الكعبى بحدوث صفة الخلق؛ فالله سبحانه ليس بخالق فى الأزل إنما يصير خالقًا بعد الخلق، كذلك لم يصف الله بالقدرة على خلق أفعال العباد[١].

ويعارض الماتريدى شروط الكعبى للرؤية لأنها تقتصر على الرؤية الحسية وتقوم قياسًا على الشاهد من مباينة المرئى والمسافة والمقابلة أو الهواء وعدم الصغر أو البعد، ويرى الماتريدى أن فى تلك الشروط خطأ تقدير الكعبى للرؤية برؤية جوهره. ولكن هناك جواهر أخرى ترانا ولا نراها كالملائكة والجن، وكذلك نطق الجلود متعذر فى الشاهد، ثم إن الشاهد لا يعلم غير المعرض والجسم والعلم بالغائب غير ذلك فمثله الرؤية، ثم إن شروط الرؤية كما ذكرها الكعبى لا تنطبق على الظل والظلمة وهما يرى، ثم جواز تلك الشروط مع عدم الرؤية كالحجب فجاز تحقيق الرؤية على ذلك فيكون جواز الرؤية بارتفاع أسباب امتناعها لا بسبب امتناعها، وعارض الكعبى بعدم جواز رؤيته تعالى فى الدنيا، وأن يجب أن لا يرى فى الدنيا ولا فى الآخرة، ولا يصح أن يكون النفى فى وقت دون وقت، ويرد على ذلك الماتريدى أن الدنيا دار محنة، والرؤية فى الدنيا تسقط المحنة، وترفع الكلفة، أما الآخرة فهى بخلاف الدنيا لأنها دار جزاء فكانت الرؤية به لائقة بها[٢].

ويقول الماتريدى إن الكعبى قد سلم بأن الله تعالى يرى جميع المرئيات بدون ما ذكر من المائية والمقابلة ونحو ذلك، فيجوز أن يكون مرئيًا بدون ما ذكر[٣].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٨٥ وايضًا تاويلات اهل السنة جـ٣/ ٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٨٢، ٨٣ أيضًا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٧٧ جـ٢/ ١١٨.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٢/ ١٢١.

ويرى الماتريدى أن اقتصار الكعبى على شروط الرؤية الحسية ولم يذكر معنى رؤية غير الأجسام يكون كالمشبهة الذين يقتصرون على القول بالشاهد أنه وجد فاعل فى الشاهد جسما، وكذا كل عالم فيجب مثله فى الغائب[1]، وفى هذا يرد الماتريدى على اتهام المعتزلة الذين يقولون بأن من يقول بالرؤية يعتقد الله جسما أو صورة تشبهه أو يحل فى الأشياء، وفيه تأكيد لنوع آخر من الرؤية غير الرؤية الحسية، وواضح من شروط المعتزلة كما جاءت على لسان الكعبى للرؤية هى شروط الرؤية الحسية، وهذا المعنى مستحيل فى حق الله، والماتريدى لم يقل إن رؤية الله كرؤيتنا للأشياء الجسمانية المحدودة أمام الرائى، والماتريدى يقول بالرؤية بلا كيف «إذ الكيفية تكون لذى صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابل ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك[2]، والاحتجاج بعدم رؤية الله فى الدنيا لا يجوز لأنه لو قام الدليل على رؤية الله فى الآخرة فلا فرق بين رؤيته فى الآخرة أو فى الدنيا، إذ هيأ الله للإنسان رؤيته، والماتريدى يرى أن رؤية الله تجوز فى الدنيا لكن الله وعد بها فى الآخرة دون الدنيا تحقيقًا للامتحان[3]، كما لا يحق للمعتزلة أن يزعموا أن الموجودات محصورة فى مدركاتنا الحسية فهناك فى هذا العالم المحيط بنا أشياء كثيرة لا ندركها مباشرة وأخرى لا ندركها لأننا ليست لنا الحواس التى ندركها بها.

بعد أن يرد الماتريدى على احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على نفى الرؤية يثبت أن هذه الآية تثبت الرؤية لأنه لو كان غير جائز الرؤية لم يكن لنفى الإدراك حكمة إذ لا يدرك غيره رؤية أى التساوى مع الله غيره فى نفى الإدراك إذ هو وغيره لا يدركان بغير رؤية، فيكون بذلك نفى الإدراك لا معنى له، وإذا كان غيره لا يدرك إلا إذا كان مرئيًا لم يقع له تمدح بكونه غير مدرك، إنما يقع التمدح أن لو كان مرئيًا غير مدرك، وغيره مرئى

(١) الماتريدى. التوحيد: ٨٥.
(٢) الماتريدى: التوحيد: ٨٥.
(٣) تأويلات أهل السنة جـ٣/ ١٢١.

يـدرك ليـظـهـر له اختـصــاص أى أنه قــد تمدح بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية[1] والله قــد امتـدح بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية، ويضــرب الماتريدى مثـلا لذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] كان فى ذلك إيجاب العلم ونفى الإحاطة، فمثله فى حق الإدراك، إنمـا هو الإحاطة بالمحدود، والله تعالى عن وصف الحد وليس بذى حدود وجهات من طرق إدراكه بالأسباب الموضوعة لتلك الجهات[2].

ويرى الماتريدى أن رؤية الله جائزة بغـير إدراك ولا تفســير، والدليل على ذلك ســؤال مــوســى عليــه الســــلام للرؤيـة وقـــوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولو كان لا يجوز الرؤية لكان منه جهل بربه، ومن يجـهله لا يحتمل أن يكون لـرسالته أمينا، كذلك فـإن الله لم ينهه ولا آينه، وبدون ذلك قد نهى نوحا وعاتب آدم وغيره من الرسل ولو كان لا يجوز الرؤية لكان بلغ مبلغ الكفر ثم تعليقه الرؤية يمكن وهو استقرار الجبل[3]. ويذكر الماتريدى تأويل المعتزلة لسؤال موسى، فسؤاله لا يدل على جهله بل سأل الرؤية على لسان قومه وأنه سأل الآيات لا الرؤية[4].

ويرد الماتريدى على القـول بسؤال مـوسى للآيات لا للرؤية بأنه لا يحـتمل أن يكون سؤال موسى للآية التى يعلم بها لا للرؤية لوجوه:

أ- أنه قال لن ترانى وقد أراه الآية.

ب- الرد على تأويل المعتزلة بأنه يجوز سؤال رؤية الآيات لدفع الشبهة وإن كان قد يقع الكفاية بالبعض مثل سؤال إبراهيم: رب كيف تحيى الموتى، ويرد الماتريدى على هذا التـأويل بأن الله قـد أعطاه الآيات والإعـلام ما لم يكـن له حاجـة إلى

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السـنة جـ٢/ ١١٤.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٦٧٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٧٧، ٧٨ وأيضًا تاويلات أهل السنة جـ١ / ٦٧٦.

(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السـنة جـ١/ ٦٧٦ وأيضا القاضى عبد الجبار المغنى جـ٤/ ١٦٥.

غيرها، فلا يحتمل أن يسأل آية أخرى لدفع الشبهة مع هذه الآيات لأن الشبهة لو لم توقع بهذه الآيات لم تندفع بآية أخرى من جنسها.

جـ - طلب الآيات يخرج مخرج التصنت، وذلك تصنت الكفرة الذين لا يزالون يطلبون الآيات وإن كانت الكفاية قد ثبتت.

د- قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف:١٤٣] - علق وجود ما سأل باستقرار الجبل ولو كان المراد من هذا سؤال الآية لم يستقم التعليق باستقرار الجبل لأنه الآية التى لا يستقر معها الجبل بل يندك أعظم من الآية التى يستقر معها الجبل، دل أن الحمل على الآية فاسد أى أنه لو طلب آية لعدم الرؤية لما كان يستقيم التعليق باستقرار الجبل لاختلاف الآية التى لا يستقر معها وهى أعظم من الآية التى يستقر معها[1].

ويرد الماتريدى على قول الكعبى بأن موسى ما سأل الرؤية وإنما سأل العلم الذى لا يعتريه الشبهة بالآيات، وذلك فى رأى الماتريدى فاسد لأن موسى رسول مبعث إلى ما به نجاة الخلق من الدعاء إلى التوحيد والعبادة لله وهو مكلف ممتحن بتلبيغ الرسالة إليهم، وهذا النوع من العلم الضرورى مما يسقط المحنة والابتلاء، فدل أن سؤال هذا النوع من العلم فى دار المحنة لا يجوز إنما سأل الرؤية ليجل قدره وليعرف عظيم محله عند الله تعالى[2].

ويعارض الماتريدى تفسير الكعبى لتوبة موسى عن طلب الرؤية أنه قد علم بما أراه من الأدلة أنها صغيرة فتاب عليها أو على ما جرت به العادة فى الخلق من تجديدها عند الأهوال بلا حدوث ذنب، ويرد الماتريدى بأنه لو كان صغيرة لكان أولى من تركه إلى أن يعلم بالأدلة وهى فى حال الإعلام فى غيرها، فى حال الإغماء أى أن طلب موسى للرؤية لو كان صغيرة لكان أولى أن يعلم ذلك فى حالة الإعلام لا فى حالة الإغماء، وأيضا يصح ذلك أى التوبة عند معاينة الهول لا عند سكونه وإبداله بالأمن والإفاقة، ويحتمل أيضا أن يكون معنى لن ترانى

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٦٧٦، جـ٢/١١٣ والتوحيد ٧٨.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/١١٩.

المقصود به تجدد إيمانه بعدم رؤيته فى الدنيا[1]، فموسى قد طلب الرؤية ولم يسأل الآية التى يمنح عندها الرؤية، ثـم أن سؤال موسى لم يكـن على لسان قـومه بل كان سـؤاله لنفسـه لا لقومه، فـإنه لو كان لا يقـول رب أرنى أنظر إليك ولكن يقول رب أرهم ينظرون إليك فدل أنه لم يكن لذلك[2].

ودليل آخر يقدمه الماتريدى على جواز الرؤية وهو محاجة إبراهيم عليه السلام لقـومه بأنه لا يجـب ربا يأفل لأن فيـه معنى التغيـر، ولم يقل إنه لا يجب ربا يرى[3].

ودليل آخر على ثبوت الرؤية هو قوله رتعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]. ولقد أول المعتزلة النظر هنا بمعنى الانتظار[4]، ويرد الماتريدى على هذا التـأويل بأن الآخـرة ليست دار انتظـار، وقوله: وجـوه يومئـذ ناضرة، يعنى وقوع الثـواب، وقوله: إلى ربها ناظرة إلى حرف يسـتعمل فى النظر إلى الشيء لا فى الانتظار وأن القول يخرج مخـرج البشارة، وهذا يثبت الرؤية مع مغايرتها لـلرؤية الحسية[5]، ويدلل الماتريدى على أن الآية لا تعنى الانتظار وذلك لأن فى قوله: وجوه يومئذ ناضـرة ،وصف لما هم عليه من غاية السرور بالكرامات التى أكرموا بهـا حتى تعرف وجوههم بذلك، وإذا ثبت أنهـم قد نالوا الكرامات، ووصلوا إلى أنواع اللذات لم يبق لـقوله إلى ربهـا ناظرة موضع لا أن تصـرف إلى حقيـقة النظر فيكون فى هذا إثبات الرؤيـة، ويرد على من يحمل الآية على انتظار الكرامات، بأن ذلك لا يعنى نفى حقيقة الرؤية للأبد وذلك لأنه إذا لم يمكنه إقامة الدلائل على إحالة الرؤية فليس له قطع هذا التأويل وصـرفه إلى انتظار الكرامات، وبذا تكون الآية حجة فى جواز الرؤية إن لم تكن حجة فى الوجوب.

---

(١) الماتريدى: التوحيد: ٨٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٧٧، جـ٢/ ١٧٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٧٨ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٧٦.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٧٩، وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٧٦.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٧٩ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٧٦.

ويعرض الماتريدى أيضـا لحجج من ينفى حـقيقـة الرؤية على اعتبـار أن قوله تعالى: وجوه يومئـذ باسرة هو مقابل قوله وجوه يومـئذ ناضرة، وقوله نظن أن يفعل بهـا فاقرة مـقابل قوله إلى ربهـا ناظرة، ثم لم يكن قوله فظن أن يفـعل بها فاقرة على فقد الرؤية، ولكن على العقاب نفسه.

فكذلك قوله: إلى ربها ناظرة، ليس هو على حقيقة الرؤية، ولكن واقع على الثواب نفسه، ويجيب الماتريدى عن هذا بأن أصل العقاب لم ينزل بهم بعد جميع ما أوعـدوا فى هذه الدنيا من العقاب لما ذكـرنا أن نهاية العذاب فى تسـود الوجوه ويكملها ليس فى تسودها، فلذلك استقام أن سكون قوله: تظن أن يفعل بها فاقرة على نفس العذاب، وأهل الجنة قد وصلوا إلى رفـيع الدرجات وعظيم الكرامات، وإنما وصفوا انـتـضارة الوجوه فاسـتقام أن يكون قوله إلى ربها ناظـرة منصرفا إلى حقيقة النظر لا إلى غيـره من الكرامات ولأن الرؤية أعلى الكرامات وأرفعها وأهل العقاب لم يـنالوا أوفى الكرامات فكيف يتوقعـون أرفعها، أما أهل الجـنة فهم قد نالوا من النعم والكرامات ما لا يحصى، فجاز أن يكرموا بالرؤية أيضا[1].

دليل آخـر هو الرؤية زيادة الفـضل والثواب لأنهـا أعظم مـا يناله المؤمنون فى الآخرة لقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فالله قد وعد أن يجزى أحـسن مما عملوا به فى الدنيـا ولا شىء أحسن من التـوحيـد والإيمان وحسنه حسن المستحسن بالعقول، أما ثواب الجنة فحسنه حسن الطبع وهو أدنى من حسن العقل وجائز أن ما اسـتحسنه الطبع أن يكون طبع لا يتلذ به كطبع الملائكة، ومثله فى العـقوبة، فلزم القول بالرؤية لتكون كـرامة وأعلى ما أكـرموا به وهو أن يصير لهم المعـبود بالغيب مشهـوراً كما صار المطلوب من الثواب حـضورا فالعلم بالله فى الآخرة لا يعتريه الوسواس، وذلك سبـيله العيان لا الاستدلال لذا تثبت الرؤية لأنها تحقق علم العيان[2].

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٣/٢٤١، ٢٤٢.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٨٠.

وبمعنى هذا أن الرؤية ليست علما بالقلب بل هى علـم بالمشاهدة، وعلم العيان لا يتحقق إلا بالمشاهدة، ففى هذا تأكيد للرؤية.

ثم يقدم الماتريدى الدليل من السنة وهو حديث النبى ﷺ المشهـور فى غير خبر وهو قوله: ستـرون ربكم يوم القيـامة كما ترون القـمر لا تضامـون، وسئل هل رأيت ربك فقال: بقلبى، قيل: فلم ينكر على السـائل السؤال وقد علم السائل أن رؤية القلب هى العلم وأنه قـد علم وأنه لم يسـأل عن ذلك، ولقـد حـذر الله عـز وجل المؤمنين عن أشـيـاء قـد كـفـوا عنهـا، لكن لم ينهـاهم عن ذلك السـوال ولا يوبخهم فى ذلـك بل يلين القول فى ذلك[1]، وهذا الموقف يعارض موقف المعتـزلة الذين قالوا بأن الأحاديث الواردة فى الرؤية أحاديث ضعيـفة وأنها أخبار آحاد لا توجب العلم، ولقد أولوا الأحاديث الصحيحة فى ذلك تأويلا ينفى معنى الرؤية وإثباتهـا وتثبت أن الرؤية تعنى العلم[2]، لكن الماتريدى يقول بصحة الأخبار التى وردت فى الرؤية، ويقول بأن أهـل التوحيد قد أجمعوا على صـحتها وأن صرف الأخـبار التى وردت فى الرؤية بمعنى العلم غيـر مستـقيم، وذلك لأن الرؤية خص بها أهل الجنـة، ولو كان المراد من الرؤية العلم لارتفع الاختـصاص لا العلم به عما يقع به الاشتراك بـين الفريقين، ولأن الكل يجمع على العلم بالله تعالى فى الآخـرة، العلم الذى لا يعتريه الوسـواس ولا الريب، والعلم الذى لا يعتريه الواسوس ولا الريب، هو علم العـيان لا علم الاستدلال لأن الآيات لا تضطر أهلها إلى العلم الحقيقى[3].

ويدلل أيضا على أن الرؤية لا تعنى العلم، بقـوله إن الأصل فى الكلام إذا كان على أمر معهود أو يقرن به المقصود يصـرف إليه عن حقيقته وإلا فلا، وعلى ذلك فالرؤية إذا قرنت بشىء علم أنه ليس المراد بها البصـر نحو قوله: ألم تر كيف فعل ربك، لما قرن بلفظة الرؤية فعل آخر علم به أنه لم يرد الرؤية بالبصر لكن أريد بها

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٨٠ والحديث النبوى مذكور فى رياض الصالحين للإمام النووى ٣٣٧.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٤/ ٢٢٣- ٢٣١.

(٣) الماتريدى: تاويلات اهل السنة جـ٣/ ٢٤٣.

العلم، أمـا إذا لم يقرن به شيء وأطلق يصـرف إلى حقيـقتـه ألا ترى أن من قال رأيت فلانا أو نظرت إلى فـلان لم يحتمل غـير رؤية ذاته بالبصر، وإذا قـال رأيته يقول كذا أن لا يريد رؤية ذاته، فمثله أمر قـصة موسى بقوله أنظر إليك، وكذلك فى قوله: إلى ربها ناظرة[1].

ويلاحظ أن منهج الماتريدى فى إثـبات الرؤية يقـوم على الدلائل السـمعيـة، ويذكر أبو المـعين النسفى أن المـاتريدى كان يرى أن الأصوب فى هـذه المسألة أن تتمسك بالدلائل السمعية فإذا عـجزت الخصوم عن الاعتراض عليها وزعمت أن الدلائل السمعية إن أوجبت الرديـة، فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الآيات والأحاديث مـتشابهة يجب التـوقف فى إثباتها، عندئذ نستـخدم الدلائل العقلية ويعلل بها على طريق المعارضة دفعًا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيـهدم حينئذ ما يقـيمه من الأدلة[2]، أى أن الجانب الإثباتى للرؤية يقوم على السمع، أما الجـانب النقدى يقوم على الدليل العقلى الذى يفند دعاوى الخـصم الذى يعتمـد فيهـا على الأدلة العقلية، ولـم يقدم الماتريدى أدلة عقليـة لإثبات الرؤية لا لاسـتحالة تلك الأدلة بل لأنه رأى فـى الأدلة السـمعـية اكتـفاء على الإثبات وتجنبًا لما تثـيره الأدلة العقليـة من إشكالات، والسمع عنده مصدر من مـصادر المعرفة وله قوة اليـقين مثل العقليـات، كما أن تأويله للآيات والأخبـار على صحة الرؤية لا تخلو من نظر عـقلى بل اعتمـد فى تأويله لتلك الأدلة السمعيـة على العقل على نحو يدفع شبهات الخـصم ويثبت الرؤية، ولقد ساند هذا الموقف بعض الأشعرية.

ويلاحظ أيضـا أن قول الماتريدى بأن الرؤية بلا كـيف وهى ليـست تعنى العلم يبطل قول الدكـتور قاسم بأن الماتريدى يكاد يعتـرف بأن رؤية الله فى الآخرة رؤية قلبية أو عقلية[3].

---

(١) الماتريدى: تأويلات السنة جـ٢/ ١٢٠.

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٢٤٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، مقدمة د. محمود قاسم ص ٨٨.

سادساً: الموقف من الصفات المتشابهة

١- التشبيه والتجسيم: هناك صفات لله تعالى طريق إثباتها ورود الخبر الصادق بها فقط وهي الصفات الخبرية، فلقد وردت آيات تثبت الوجه واليدين والعين في صفات ذاته والاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله[١]، وموقف السلف من هذه الصفات أنهم نزهوا الله عن التشبيه ووصفوه بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل، والصفات مثل الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية[٢].

ومن بعد السلف نجد فريقًا مال إلى التشبيه والتجسيم فصارت الغالية من الشيعة إلى نوعي تشبيه، أحدهما: تشبيه الخالق بالمخلوق، فقالوا الإله ذو صورة مثل صورة الإنسان، والثاني: تشبيه المخلوق بالخالق، فقال هؤلاء الغالية أن شخصًا من الأشخاص إله أو فيه جزء من الإله نسجًا على منوال النصارى والحلولية كذلك قال بالتجسيم الهشامية أصحاب هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وقالوا بأن معبودهم جسم له نهاية وحد وطويل وعريض، وأنه نور ساطع كالسبيكة الصافية وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ومن المجسمة الكرامية أصحاب محمد ابن كرام الذي دعى إلى تجسيم معبوده وذكر الشهرستاني أن أكثرهم أطلق لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا يعني كونه جسما أنه قائم بذاته، وهذا هو الجسم عندهم[٣].

وهناك فريق آخر مال إلى نفي التشبيه والتجسيم، فأبو حنيفة قال إن الله لا يوصف بصفات المخلوقين، وفي هذا إشارة إلى وجوب التأويل الإجمالي في الظواهر الموهمة ومنع التأويل التفصيلي والتفويض في اليقين بعد الحمل على المعنى المجازي على الإجمال وقال يده صفته بلا كيف[٤].

---

(١) البيهقي: الأسماء والصفات ٨٥.

(٢) ابن تيمية: الرسالة القدمرية ٤ مجموعة الفتاوى المجلد الخامس ١٢٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ١/١٠٦- ١٠٩، البغدادي: الفرق بين الفرق ٢١٥، ٢١٦. الشهرستاني: الملل والنحل جـ١/١٤٦.

(٤) البياضي: إشارات المرام ١٩٢.

أما المعتزلة أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا جواهر ولا عرض ولا بذى أبعاض ولا بذى جهات، واختلفوا فى إثبات الوجه له وأجمعوا على إنكار العين واليد ومنهم من أول اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم(1).

والأشعرى قد مال إلى التنزيه ونفى الجسمية فقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٧]، أخبر أن له وجهًا لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، فأخبر أن له وجهًا وعينا لا يكيف ولا يحدد(2).

وقال ابن رشد إن القرآن لم يصرح بنفى الجسمية رغم أن الله منزه عنها والواجب فى هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات، ويجاب عن ذلك بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وينهى عن هذا السؤال(3).

أما الصوفية فقد أجمعوا على أن له سمعا وبصرا ووجها ويدا على الحقيقة ليس كالأسماع والأبصار والأيدى والوجوه، وأجمعوا على أنها صفات لله وليست بجوارح ولا أعضاء ولا جزاء، واختلفوا فى الإتيان والمجىء والنزول البعض يقول إنها صفات تجب الإيمان بها وعدم البحث فيها وأولها بعضهم(4).

أما عن موقف الماتريدى فيتضح فى شرحه للآيات التى قد توحى التجسيم والتشبيه فإنه يقول فى شرحه لقول تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الفرقان: ٤٨]. دلالة أن لا يفهم من اليدين الجارحتين على ما يفهم من الخلق كما لا يفهم أحد يذكر اليد فى المطر الجارحة لأنه لا جارحة له، فعلى ذلك لا يفهم من ذكر اليد

---

(1) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١.

(2) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ٣٧- ٣٩.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٧١- ١٧٦.

(4) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصرف ٣٥- ٣٧، القشيرى: الرسالة القشيرية جـ١/ ٥٧، ٥٨.

له الجارحة من قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وكذلك قوله: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾ لم يفهم من قوله ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ [فصلت: ٤٢]. الجارحة لأنه لا جارحة للقرآن، فعلى ذلك لا يفهم مما ذكر من بين يديه الجارحة ومن فهم ذلك فإنما يفهم لفساد فى اعتقاد وكذلك ما ذكر من الاستواء على العرش والاستواء إلى السماء لا يفهم منه ما يفهم من استواء الخلق لأنه برىء عن جميع مشابهة الخلق ومعاينهم وهو ما وصف حيث قال ليس كمثله شيء[1].

كذلك يقول فى إضافة المجيء إلى الله يجب أن يتوقف فيه ولا يقطع الحكم على شيء لأنه المجيء ليس يراد به وجها واحدًا لأنه أضيف إلى الأعراض أريد به غير الذى يراد به إذا أضيف إلى الأجسام والأشخاص والله تعالى لا يوصف بالجسمية حتى يفهم من مجيئه ما يفهم من مجيء الأجسام فلا يوصف بالعرض ليراد به ما يراد من مجيء الأعراض، فحقه الوقف فى تفسيره مع اعتقاده ما ثبت بالتنزيل من غير تشبيه[2].

وينفى الماتريدى عن الله الحالات الانفعالية فيرى أن إضافة المكر والخداع إلى الله يحمل على الجزاء، ولا يجوز إضافته ابتداء إلى الله، ففى شرح قوله تعالى ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] أى يجزيهم جزاء المكر يحمل على الجزاء لما لا يجوز إضافة المكر والخداع والاستهزاء مبتدأ إلى الله لأنه مذموم من الخلق إلا على المجازاة فكيف من الله عز وجل، ولقد قال بعضهم يجوز إضافة الاستهزاء إلى الله، وإن كان لا يجوز من الخلق إذ يستهزئ بعضهم بعضًا كالتكبر يجوز لله ولا يجوز للخلق لأن الخلق أشكال بعضهم لبعض وأمثال «والله جل وعلا لا شكل له ولا مثل» وكذلك الاستهزاء يجوز له ولا يجوز لغيره لأن الاستهزاء هو الاستخفاف فلا يجوز أن يستخف من هو مثله فى الخلقة وما خلق له من الأحداث والغير والله تعالى يتعالى عن ذلك والأول أقرب[3].

---

(١) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ٦٥٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات اهل السنة، جـ٣/ ٣٩٦.

(٣) الماتريدى: تأويلات اهل السنة، جـ١/ ١٢.

ويؤكد هذا المعنى فى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] يحتمل قوله يخادعون الله، أى يخادعون أولياء الله أو دينه، فأضيف إليه، وقوله وهو خادعهم أى يجزيهم جزاء خداعهم المؤمنين، فسمى خداعًا وإن لم يكن فى الحقيقة خداعًا لأنه جزاء الخداع وهو كما سمى جزاء السيئة سيئة، وإن لم تكن الثانية فى الحقيقة سيئة.. واللغة غير ممتنعة من تسمية الشىء باسم سببه(١).

وفى الآيات التى تشير إلى العقدية فى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، ويورد قول المشبهة لو لم يكن بين الله وبين الملائكة قرب الذات لكانوا هم والبشر بقوله عند ربك سواه لكان لا معنى لتحقيق الملائكة بذلك، لكن تأويل هذه الآية عند الماتريدى أن قوله عند ربك فى الطاعة له والخضوع أو على الكرامة والمنزلة ليس على قرب الذات ولكن عليها وصف عز وجل ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ﴾ يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالطاعة له والخضوع، فعلى ذلك الأول ليس على قرب الذات ولكن ما ذكر من الطاعة والخضوع(٢).

فالماتريدى يرى أن فى تلك الآيات التى تضيف الجوارح أو معانى قد توحى بالتشبيه والتجسيم أنه يجب أن لا يفهم منها ما يفهم من إضافة ذلك إلى الخلق والأصل فى ذلك كما يقول «إن الأمر يضيق على السامع بما يقدره من المفهوم عن الخلق فى الوجود، وإذ لزم القول فى الله بالتعالى عن الأشباه ذاتا وفعلا لم يجز أن يفهم من الإضافة إليه المفهوم من غيره فى الوجود مع ما كان الوقوف على المعنى يصرف إليه الكلام فى الخلق بما هو علم به قبل سمع ذلك الكلام، والله سبحانه عرف قبل سمع ذلك الكلام على غير الذى عرف عليه الخلق لم يجز

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٣٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٧٠٣.

صرف التأويل إلى ما فهمه من الخلق إذ سببه العلم المتقدم منه إذ أنه متقدم على الخلق ومعروف به سبحانه قبل سمع ذلك الكلام على غير الذى عرف عليه الخلق أى أن الله موصوف بذلك فى الأزل من قبل وجود الخلق لذا لا يجوز صرف التأويل إلى ما يفهه الخلق ثم إن هذه المعانى تحتمل فى الشاهد معانى مختلفة، لذا لا يجوز أن يصرف ذلك إلى أوحش وجه - ثم إن الله يمتحن بالوقوف فى أشياء كما جاء من مفوت الوعد والوعيد والحروف المنقطعة[١]، أى أنه يرى الوقف فى ذلك والتسليم بما جاء به التنزيل دون تشبيه والاعتقاد بصحته ولا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقاد أن الله ليس كمثله شىء وأنه ليس بجسم ولا شبيه.

والماتريدى يعارض التشبيه أى تشبيه الله بالخلق وذلك لأنه يرى أن الشبه من كل جهة فى الخلق ممتنع لما يصير واحداً، وإنما يكون من جهة دون جهة، فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير كأحد الخلق[٢] والله يتعالى عن الشبه لأنه واحد فى علوه وجلاله وواحد الذات محال من أن يكون له فى ذاته مثال، إذ ذلك يسقط التوحيد وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه أحد فى حقائق ما وصف به العلم والقدرة والتكوين بل كل وصف من ذلك لغيره بعد أن لم يكن ومحال مماثلة الحديث للقديم[٣].

كذلك يعارض الماتريدى تشبيه المخلوق بالخالق، فهو ينفى حلول الله فى الأشياء، ويقول إن الله لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفعال ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة على ما هو لأن الله تعالى كان ولا غيره، فمحال انتقاله مما كان عليه لما مر بيانه، وعلى التفسير بالخروج من صفات الخلق وشبيه يجوز[٤].

وكما عارض الماتريدى التشبيه فإنه يعارض أيضًا التجسيم، ولقد تجلى ذلك واضحًا فى موقفه فى معارضة اليهود والنصارى، الذين يذكر آراءهم فى التوحيد

(١) الماتريدى: التوحيد ٧٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٤ وايضا التوحيد ٧٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١١٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٠٧.

وأنهم قد حققوا له شبه الخلق فيكثر به العدد حتى بلغ قولهم إلى حد إمكان الولد، والنصارى يقولون بالواحد فى الكيان والثلاثة فى القنومات، ففى كل قنوم الجزء والحد، ويقولون كان غير مجسم ثم تجسم ومعلوم أن الجسم صوره تتجزأ وتتبعض[1]، ويهتم الماتريدى بذكر آراء النصارى فى المسيح والرد عليها فيقول إن النصارى تفرقت فى المسيح، فمنهم من جعل له روحين: أحدهما محدثا وهو روح الناسوت، يشبه أرواح الناس وروح لاهوتى قديمة جزء من الله صار فى البدن، ذلك وقالوا ليس إلا أب وابن وروح القدس، وآخرون جعلوا الروح الذى فى المسيح لله، لكن فريقًا منهم يجعل فى البدن على كون الشىء فى الشىء، وفريقًا على التدبير لا على إحاطة البدن به، ومنهم من يقول: ليصل إليه جزء من الله تعالى ويصل جزء آخر، وقال ابن شبيب: سمعت من مولديهم أنه كان ابن المتبنى لا ابن الولاد، كما سميت أزواج محمد عليه السلام أمهات، وكما يقول الرجل لآخر يا بنى[2].

وينقد الماتريدى آراءهم فيقول إذا كانت الروح قديمة وهى بعضه فكيف صار ابنًا ولم يصل غيره من الأبعاض؟ وإن قيل لأنه أقله، فعلى هذا يلزم جعل كل أبعاض العالم بنين للأكبر منها، ثم إن الابن أصغر من الأب فكيف صارا قديمين، وأن جعلهما كلا واحداً فى البذر صار الكل أبًا وابنًا، وبذلك يكون الأب ابنًا لنفسه، وإن قال هو جزء منه من غير أن ينتقص منه شيئًا كما يؤخذ الضوء من السراج دون أن ينتقص، فيرد بأن لو كان كذلك لكان حادث فيبطل قولهم فى قدم الروح، ثم ما يدريه أن المأخوذ من السراج لا ينتقص، ولا يجوز الاحتجاج بالمعجزات، فلقد جرت على يدى غيره من الرسل، ويورد الماتريدى أمثال هذه المعجزات التى وقعت على يدى غيره باعترافهم، فلم لا كانوا أبناء، وأفعال المسيح كانت بقوة حادثة أوجدها الله، فإن قالوا إنما بما فيه من جزء إلهى، يقال فيكون الفاعل ذلك الجزء الإلهى لا المسيح، وإذا انقطع ذلك الجزء عن الله كان الفعل

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١١٩، ١٢٠ وانظر لمعرفة آراء اليهود، الشهرستانى الملل والنحل، جـ٢/ ٤٩-٥١، ولمعرفة آراء النصارى، الملل والنحل جـ٢/ ٥٩ وما بعدها.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١٠.

لغير الله، وإن ادعوا اتصاله كان الفعل لله، وإن زعموا أن فيه قوة يفعل بها الأجسام لا أنها يفعله جعلوا إله المسيح بعضه يصرفه كيف شاء وبذا يبطل القول بألوهية المسيح، ويؤكد الماتريدى أن المعجزات هى فعل الله على الحقيقة قد أجراها على يد عيسى كغيره من الرسل، وفى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] أن التصور والتقدير كان من عيسى وإن كان التخليق من الله فى الحقيقة لأنه المنفرد به من الخلق غير أنه أجرى ذلك على يد عيسى ليكون آية لصدقه ونبوءته، وقوله تخلق ذكر التخليق لما يسمى العرب تصوير الشىء وتقديره تخليقًا، فعلى ذلك خرج الخطاب والأصل الذى يعتمد عليه الماتريدى فى عدم ألوهية المسيح يرجع إلى وجهين، الأول: أن الله نفى عنه الربوبية وأثبت له العبودية وسريان ما يسرى على العباد من حاجة وحدث وهما أمارات العبودية ومن الغريب أن قومه كانوا ينكرون عليه الرسالة فى حياته وبعد رفعه ينكرون عليه العبودية ويصفونه بالربوبية، والثانى: غنى الرب عن الولد والحاجة والشهوة والوحشة وهى الأساس فى طلب الولد أو أن يكون اسم البنوة من حيث المفزع والملجأ إلى الله فيكون بذلك كل الخلق[1]، أما الوجه الأول: فيؤكد الماتريدى على نفى ألوهية المسيح وإثبات العبودية للمسيح كغيره من البشر فيعارض النصارى بحدوث الأجسام، وكذلك أمر عيسى ويثبت كسائر المحدثات، وأنه يسرى عليه ما يسرى على البشر، وهذا يجعله بشرًا لا إلهًا ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] يحتمل توفى الموت بما يقبض روحه كفعله بجميع البشر، وفى ذلك تكذيب لمن ظن أنه الله أو ابنه، وهذا لا يحتمل أن يموت، ثم ما عليه خلقه وجوهره، وتقلبه من حال إلى حال فى نفسه، ومكان إلى مكان فى حق القرار والحاجة كفاية لمن يعقل الحقائق، فالإله لا يجوز عليه مثل هذا من أمارات الحدث، ثم قوله بالمسيح ابن مريم وقوله بالمسيح عيسى ابن مريم ومعلوم إحالة ابن بشر إلهًا أو ولد الإله. وقوله فى المهد إنى عبد الله إلى آخر ما ذكر مما لو احتمل ذلك لكان آدم عليه السلام الذى لا يعرف له والدان أحق وقوله كانا يأكلان الطعام ثم

(١) الماتريدى: التوحيد ٢١٠ إلى ٢١٥ وأيضا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٢٥.

فأخبر عن حاجة وغلبة الجوع عليه وفقر نفسه إلى ما يقيمها من الأغذية وقبضة بنفسه من بين أظهر أعدائه ورفعه إلى ما به شرفه وتطهيره مما كان يحس منهم من الكفر وأنواع الفساد، وخصه من بين البشر على وجه آية يكون له عليهم من أول أحوال ظهوره إلى آخر أحوال مقامه فيهم ليكون أوضح لمتبعيه فى الآيات وعلى مخالفيه فى قطع العذر(١).

والأصل الثانى هو غنى الرب عن النبوة، فيرد الماتريدى على ادعاء النصارى البنوة لله من حيث الكرامة على الاعتبار بالخلة، فيفرق الماتريدى بين البنوة والخلة، وذلك لأن الله سبحانه عظم من الأولاد حتى جعله كالشرك ولا كذلك أمر الخلة - ولأن أمر الأولاد صفة المجانسة والخلة صفة الموافقة وأصل الأولاد الشهوة والحاجة والخلة للطاعة والتعظيم والأصل أن المعنى الذى تقتضيه الخلة أن يظفر بالطاعة وإن كان الاسم فى حق النهاية، ومحال أن يحقق معنى البنوة بشيء من الطاعة لذلك اختلف الأمر(٢)، لذا لا يجوز الاحتجاج فى البنوة بالقياس لأمر الخلة لاختلاف معناهما، وقد يكون أن يجوز لله أخلاء وأحباب من الخلق، ولا يجوز أن يكون له بنين(٣).

ويستدل الماتريدى على كذب النصارى فى ادعائهم بتخلفهم عن المباهلة، وفى هذا دليل علمه بتعنتهم وخوفهم مما قد وعدوا بالنزول عليهم(٤).

وهذه المناقشات التى دارت بين الماتريدى والنصارى تؤكد معارضته للقول بالتجسيم أو التشبيه، وهى صورة لمناقشات المتكلمين لمخالفتهم من أهل الديانات كالمسيحية بدأها المعتزلة من قبل الماتريدى وامتدت من بعد الماتريدى وخاصة مناقشات الباقلانى والجوينى والقاضى عبد الجبار(٥)، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٥٢١، ٥٢٢.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٤٢٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٤.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٥٢٢ وعن موضوع المباهلة، انظر ملحق المباهلة بين النبى والنصارى، تأليف ماسينون، ونشره الدكتور بدوى فى كتابه: شخصيات قلقة فى الإسلام من ١٥٩- ١٨٢.

(٥) الباقلانى: التمهيد ٩٨، ٩٩، الجوينى: الإرشاد ٥٠، ٥١، القاضى عبد الجبار المغنى جـ٥/١٣٥.

مدى استفادة الماتريدى بآراء المعتزلة السابقين عليه فى ذلك، وذلك لعدم الحصول على آراء المعتزلة الأوائل فى هذا الشأن، ولكن هذا لا ينفى تأثر الماتريدى بذلك، وكذلك قد أثرت آراء الماتريدى فيمن جاء من بعده.

٢- المكان والجهة «الاستواء»

اختلف المسلمون فى القول بالمكان والجهة لله سبحانه وتعالى بين مثبت للمكان أو نفيه أو مثبت للجهة أو نفيها، أو بين مثبت لكلاهما أو نفى كلاهما، ونعرض بإيجاز لأقوال المثبتين والنافين، فلقد أثبت المكان المشبهة والمجسمة، فقال قائلون منهم إنه ليس فى الأشياء وإنه فوق الأشياء وفوق العرش وليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها، وقال هشام بن الحكم إن ربه فى مكان دون مكان وأن مكانه هو العرش وأنه مماس للعرش وأن العرش قد ذموه وحده،، وقال بعض أصحابه: إن البارئ قد ملأ العرش وأنه مماس له[١].

وقال الإمام أحمد بن حنبل فى معارضته للجهمية: لم أنكرتم أن يكون الله على العرش، وقد قال تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، وقد أخبرنا أنه فى السماء ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك:١٦]، بهذا أخبرنا الله أنه فى السماء ووجدنا كل شىء أسفل منه مذموما[٢].

ومنهم أيضًا الكرامية أصحاب محمد بن كرام الذين أطبقوا على أنه بجهة فوق[٣].

وقد ذهب شارح الطحاوية إلى إثبات الفوقية لله، وأورد النصوص المتنوعة الدالة على علو الله على خلقه وكونه فوق عباده والتى تقرب من عشرين نصاً، كذلك قال بأن ثبوت الفوقية عن طريق العقل والفطرة والتى تتمثل فى رفع الناس أيديهم إلى السماء عند الدعاء[٤].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٢٨٤.

(٢) أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية ٣٧، ٣٨.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام ١٠٤ وأيضًا الملل والنحل جـ١/ ١٤٦.

(٤) على بن محمد بن أبى المعز: شرح العقيدة الطحاوية ١٩٧ إلى ٢٠١.

ويذهب ابن رشد إلى إثبات الجهة، ويقول بأن ظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، والشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء، وأن منه تنزيل الملائكة بالوحى إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبى ﷺ، وابن رشد مع إثباته الجهة ينفى المكان(١).

ويقول ابن تيمية: ليس فى النص إثبات لفظ الجهة، ولا نفيه كما فيه إثبات العلو والاستواء الفوقية والعروج إليه ونحو ذلك، ويعارض من نفى الجهة، ويرى أنه لا ريب أن الله فوق العالم يباين للمخلوقات وليس معنى الجهة أنه داخل فى المخلوقات(٢)، ويجيب عن الاستواء بإجابة أهل السنة أن الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومن زعم أن الله مفتقر إلى عرش يقله أو أنه محصور فى سماء تظله، أو أنه محصور فى شىء من مخلوقاته، أو أنه يحيط به جهة من جهات مصنوعات، فهو مخطئ ضال، ومن قال إنه ليس على العرش رب ولا فوق السموات خالق، بل ما هنالك إلا العدم المحض والنفى الصرف فهو معطل جاحد لرب العالمين(٣)، وينفى المكان والجهة الإمام أبو حنيفة إذ يقول فى الوصية: والله على العرش استوى بلا كيف فى ذلك، ومن غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه(٤).

واختلف المعتزلة فى القول بالمكان، فقال قائلون: إن الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان، وقال قائلون فى كل مكان بمعنى حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان(٥)، وذهبوا إلى أن الاستواء على العرش معناه الاستيلاء(٦).

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٧٦-١٧٨.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٢٥، وأيضًا مجموعة الفتاوى المجلد الخامس «التسعينية» رده على نفاة الجهة من ١٧ إلى ٣٠.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، المجلد الخامس ١٢٢.

(٤) البياضى: إشارات المرام ١٨٧.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/٢٨٦.

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٦٤٩، وابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ٢/١٢٣.

والأشعرى قال بالاستواء الحقيقى ورفض التأويل فيقول: «إن قال قائل: ما تقولون فى الاستواء؟ قيل له، نقول: إن الله عز وجل مستو على عرشه، كما قال الرحمن على العرش استوى، فلو كان الله مستويًا على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويًا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار لأنه قادر على الأشياء مستول عليها، ولو كان الله عز وجل فى كل مكان، فهو تحت الأرض التى السماء فوقها، وإذا كان تحت الأرض والأرض فوقه والسماء فوق الأرض، معنى هذا يلزمكم أن تقولوا إن الله تحت التحت والأشياء فوقه وأنه فوق الفوق والأشياء تحته[1] والباقلانى يقول إن الله مستو على العرش كما خبر فى كتابه ولو كان فى كل مكان لكان فى جوف الإنسان، وفى الحشوش والمواضع التى لا يرغب ذكرها، وعارض تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء[2].

وذهب الإسفراينى إلى نفى المكان والجهة[3]، وذهب الجوينى إلى أن مذهب مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات، وعارض ما ذهبت إليه الكرامية من أنه متحيز بجهة فوق[4]، وبعد عرض كافة الآراء فى القول بالجهة أو المكان أو نفى القول بذلك نعرض لموقف الماتريدى من ذلك:

موقف الماتريدى: يعرض الماتريدى لاختلاف القول فى المكان، فمنهم من يقول إنه العرش وهو السرير المحمول بالملائكة واحتجوا فى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة:١٧] ويرفع الناس أيديهم بالدعاء إلى السماء، ومنهم من قال بكل مكان، لأن القول بمكان دون مكان يوجب الحد، وهو آفة وعيب، والله يتعالى عن ذلك ولا يحتمل أن يكون أعظم من المكان لما

(١) الأشعرى: الإبانة ٣٣، ٣٤.

(٢) الباقلانى: التمهيد ٢٦٠-٢٦٢.

(٣) الإسفراينى: التبصير فى الدين ١٣٤.

(٤) الجوينى: الإرشاد ٣٩.

هو سخف فى المتعارف أن يختار أحد مكانًا لا يسعه فيصير حد المكان حده جل ربنا عن ذلك وتعالى. ومنهم من قال بنفى الوصف بالمكان وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة بمعنى الحافظ لها والقائم بها[1]. وينقد الماتريدى تلك الآراء مبينًا معنى إضافة كلية الأشياء إلى الله أنها تخرج مخرج الوصف لله بالعلوم والرفعة وتعظيم الرب جل ثناؤه نحو قوله: ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [الفرقان: ٢].

أما إضافة الخاص من الأشياء إلى الله فإنها تخرج مخرج الاختصاص والتعظيم لذلك الخاص على جنس جوهره مثل ﴿ نَاقَةَ اللَّهِ ﴾ [الشمس: ١٣]، ﴿ رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴾ [قريش: ٣] ولا يخرج شىء من ذلك على مثل المفهوم عن إضافة الخلق بعضهم إلى بعض وإن كان يحتمل مثله فى الخلق فقد يخرج أيضًا إضافة التخصيص مخرج التفضيل والعموم مخرج فضل السلطان والربوبية[2]، فإضافة جزئيات الأشياء إلى الله يخرج مخرج التعظيم لتلك الجزئيات وإضافة كلية الأشياء إلى الله يخرج مخرج التعظيم لله. فعلى ذلك يكون إضافة المكان إلى الله لا يعنى تحقيق الوصف له بالمكان، ثم لا يجوز أن يفهم من إضافة المكان إليه ما يفهم من الخلق كما لم يفهم من قوله تلك حدود الله ونور الله وبيت الله ونحوه، فعلى ذلك لا يفهم من قوله وسع كرسيه وغيره من الآيات ما يفهم من الخلق لقوله ليس كمثله شىء[3]، ثم يستدل الماتريدى بما فى الشاهد من أن الإضافة إلى الأشياء تختلف باختلاف المقصود بها وإن كان ظاهر المخرج واحد، فيقال جاء الحق وجاء فلان أو معناهما مختلف باختلاف القصد من الإضافة وأحق بهذا معنى الاستواء[4].

ويستدل الماتريدى على أنه لا يجوز القول بمكان فى حق الله تعالى لأنه كان ولا مكان ولأنه يجوز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه كما كان، لأنه يجل عن التغير

(١) الماتريدى: التوحيد ٦٧، ٦٨.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٦٨، ٦٩ وأيضًا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٢١.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٧، ٦٨.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٦٨، ٦٩ وأيضًا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٢١.

والاستحالة التى هى أمارات الحدث ودلالة الفناء[1]، ويعرض الماتريدى لنتائج القول بالمكان فى حق الله، فإن فى تحقيق المكان له والوصف له بذاته فى كل مكان تمكين الحاجة إلى ما به قراره على مثل جميع الأجسام والأعراض التى قامت بالأمكنة وفيها تقلبت وقرت على خروج جملتها عن الوصف بالمكان، فمن أنشأها وأمسك كليتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان أو الوصف بما عليه العالم: أنه كليته لا فى مكان وأنه بجزئياته فى المكان، ثم إن الله تعالى لو جعل فى مكان لجعل بحق الجزئية من العالم، وذلك أثر النقصان، بل لما استقام جميع العالم لا بالأمكنة للجملة فمن أقامه على ذلك أحق وأولى[2]، أى كيف يحل اللامتناهى فى المتناهى، ويعرض لاحتمالات القول بالكون على العرش أو فى كل الأمكنة أن ذلك لا يعدو من ثلاثة وجوه أن يحيط به ذلك المكان أو الاستواء به أو المجاوزة عنه، إن كان الأول يكون محدود به محاط منقوص عن الخلق إذ هو دونه، ولو جاز وصفه بما يحيط به من الأمكنة لجاز وصفه بما يحيط به من الأوقات فيكون متناهيًا، وإن كان الثانى ففيه ما فى الأول من الإحاطة والحد، وأنه لو زيد فى الخلق لا ينقص أيضًا، وإن كان الثالث ففيه دلالة الحاجة والتقصير من أن ينشئ ما لا يفضل عنه، وفى ذلك أيضًا تجزئة وتبعيض، وذلك وصف الخلائق لا وصف الله، ويرى الماتريدى أنه ليس للقائلين بالكون على العرش الاعتلاء بالارتفاع، لأن فيه معنى العلو والعظمة، ويقول الماتريدى إنه ليس لارتفاع المكان للجلوس معنى العلو والعظمة كمن يعلو سطوح الجبال أنه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها من ذكر العظمة والجلال[3]، ويبطل الماتريدى القول بالكون على العرش ومعنى العرش هو سرير الملك، وجائز أن يكون ذلك من الضياء والنور ثم أجل الأشياء وأعظمها فى الأعين الضياء والنور وإليهما تنتهى الرغب فيكون ذكر العرش ذكر عظم عرش الرب وملكه جل جلاله، ثم إن كل ملك فى الشاهد يتخذ لنفسه عرشا يتفاوت

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٧٢.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٤٩. الماتريدى: التوحيد ٦٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٩. الماتريدى: التوحيد ٧٠.

ذلك على مقدار ملكهم وسلطانهم لا ليجعل ذلك مسكنا لنفسه، فإذا لم يتوهم من الخلق أنهم يتخذون من ذلك لمقاعدهم ومجالسهم فلا تتوهم ذلك من الله أولى، أى إذا كان العرش ليس مكانا للخلق فكيف يكون مكانا للخالق[1].

ويرى الماتريدى أنه لا يفهم من قوله سميع بصير عليم مدبر المكان، وإن كان فى الشاهد يفهم منه المكان إذا أضيف إلى المخلوق، فكذلك لم يجز أن يفهم من استوائه ما يفهم من استواء الخلق ثم إن معنى الاستواء، فى الشاهد إذا قيل استولى فلان أمر بلده كذا واستوى أمره لم يفهم منه المكان، بل فهم منه نفاذ الأمر والمشيئة والسلطان، فعلى ذلك لم يجز أن يفهم من الله إذا أضيف إليه المكان[2].

ويعارض الماتريدى قول أهل التشبيه فى تفسيرهم لمعنى الاستواء بالاستقرار والكون فى المكان بأن ما ينسب إلى المكان، والاستقرار فيه منسوب إلى استعانة وحاجة منه إليه جل الله عن ذلك، ويقول بأن قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ إخبار عن فعله الذى التحقيق يضاف إليه فى خلق الخلق على اختلاف المخرج فى القول نحو أن ذكر مرة أبدع ومرة فطر ومرة جعل، وعلى ذلك قوله استوى يجب أن يقابل بذلك بخلق، أو هو إضافة إلى فعله، ويخرج على وجهين:

أ- ثم خلق العرش ورفعه وأعلاه بعد أن كان العرش على الماء وليس فى ذلك تنقل من حال إلى حال.

ب- ثم استوى على العرش أى إلى العرش فى خلقه ورفعه وإتمامه دليل ذلك أن على من حروف الخفض وقد يوضع بعض موضع بعض كقوله تعالى: ﴿إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ﴾ [المطففين: ٢]، بمعنى عن الناس وعلى ذلك ثم استوى إلى العرش أى إلى العرش وهو على الماء وأتمه وخلقه.

ثانيًا: لم يتوهم أحد من اسم الرب وخلق ما ذكر وتسخير الذى وصف شىء من ذلك المعنى الذى يضاف إلى الخلق، فكيف احتمل المشبهة ذلك لولا جهلهم به وتقديره بالذى عليه أمر أنفسهم أى قياس الله على قياس أنفسهم.

---

(١) الماتريدى. تأويلات أهل السنة جـ٣/ ١١٢.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٨٨٥.

ثالثًا: لو حقق معنى الاستـواء لأوجب ذلك تغيرًا وزوالا ونحو ذلك والله يجل عنه ويتعالى إذ ذلك علم الحدوث وأمارة الغيرية.

رابعًا: ما يرى عليه فـعل الخلق من التحرك والزوال والسكونة والقـرار، فمعنى إضـافة من ذلك وصـفـه إلى مكان دون مكان وحـال دون حـال، وذلك محـال فاسد[1].

ويعرض الماتريدى لتـفسيرات أخـرى لمعنى الاستواء فيـذكر أنه قيل فيـه بأوجه أحدها: الاسـتيـلاء كمـا يقال استـوى فلان على كـوره كذلك اسـتولى عليـها. والثـانى: العلو والارتفـاع كقـوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون:٢٨]. والـثـالث: التـمـام كـقـوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص:١٤]. والرابع: قـال بعض أهل الأدب: استـواء بمعنى القصد ووجـهوا قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت:١١]، بمعنى خـلق عن التمثيل بفعل الخلق فيما يتلو فعلهم أن يكون بالقصد وإن كان لا يقال له قصد[2]، وقد ذكر هذا المعنى للاستواء على لسان أبو بكر الأصم، والخامس: قول الحسن أن معنى استوى أى استوى عليه أمره وصنعه، أى لم يختلف عليه صنع العرش وأمره، وقال معناه استولى على العرش، الـسـادس: قول قوم معنى الاستواء مـعناه استوى عليه وهو فوق كل شىء فى القدرة والعظمة تـعظيمًا له على غير اختلاف عليـه فى التحقيق بينه وبين غيره. السابع: إذا كان العرش فوق كل شىء فى تقدير المعارف فقال هو علاه بمعـنى لا يوصف فى الخلق، ولكن على ما كـان ولا خلق[3]، ولا يعرض الماتريدى لنقد هذه التفسيرات لمعنى الاستـواء كنقده لمعنى الاستواء بمعنى الاستقرار والكون على العرش، وهذا يشير إلى أن بعض هذه التفـسيرات تلقى قبولاً عنده، لكنه يعلق على القول بأن معنى الاستـواء هو الاستيلاء وأن العرش هو الملك، بأنه لو كان على الاسـتيلاء والعـرش الملك فإنه مسـئول على جمـيع خلقه وعلى هذا

---

(١) الماتريدى. تأويلات أهل السنة حـ١/ ٦٤٩-٦٥١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٧٢ وما بعده

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة حـ١/ ٦٥

التأويل المحمول غير هذا[1]، أما تفسير الاستواء بمعنى التمام والعلو فيبدو أن هذا التفسير يلقى قبولاً عند الماتريدي فهو يقول في شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، بمعنى أنه خلق الممتحن من خلق الأرض والسماوات فبهم ظهر تمام الملك وعلا وارتفع إذ هم المقصودون من خلق ما بينا، فبذلك تم معنى الملك وعلا إذ أوصل إلى الذين لهم، وذكر قول ابن عباس رضي الله عنه أن البشر خلق في اليوم السابع فيه التمام والعلو إذ خلق لهم كل شيء، ويذكر أيضًا هذا المعنى «العلو والتمام» وأن العرش هو أعلى الخلق وأرفعه ولا يعترض على ذلك المعنى، أي أنه خلق العرش ورفعه وأعلاه[2].

ويرى الماتريدي أن معنى إضافة الاستواء إلى الله تعظيمه بما ذكره على أثر ذلك سلطانه في ربوبيته وخلقه ما ذكر، والثاني: على تخصيصه بالذكر بما هو أعظم الخلق وآجله على المعروف من إضافه الأمور العظيمة إلى أعظم الأشياء ويرى أيضًا احتمال ذكره على النفي بوصف المكان الذي هو أعلى الأمكنة فأشار إليه ليعلم تعاليه عن الحاجة والأمكنة[3]، وكذلك إضافة العرش إليه تكريم وتفضيل للعرش على أساس تفضيل بعض الأماكن بإضافتها إليه والإفراد والتخصيص وهو تعظيم ما أفرد وخصص وجميع الكل إلى الله، وعلى قياس ذلك يكون تكريم العرش، والله لا يوصف بالقرب إلى شيء عن طريق المسافة والمساحة لأن ذلك جهة الحدود والتقدير بالأمكنة[4].

وخلاصة القول أن الماتريدي يوضح رأيه في الاستواء بوضوح، فيقول إنه ثبت بالتنزيل القول بأنه استوى على العرش، وقد لزم القول بأنه ليس كمثله شيء، وعلى ذلك اتفاق القول أن لا يقدر كلامه بما عرف من كلام الخلق ولا فعله به

---

(١) الماتريدي: التوحيد ٧٣ وايضًا تاويلات اهل السنة جـ١/ ٢٢.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٧٣، ٧٤.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٧٠، ٧١.

(٤) الماتريدي: التوحيد ١٠٥، ١٠٦.

ولا علمه، ولا يراد به المفهوم من الخلق لكن الوجه الذى يليق به ويوجبه حق الربوبية فمثله فى الأول ثم يلزم تسليم المراد لما عنده إذ لم يبينه لنا، وقد ثبت نفى ما يفهم من غيره[1]، ويؤكد ذلك أيضًا فى كتابه: التوحيد، ويقول إنه يجب القول بما جاء به التنزيل وثبت ذلك فى العقل ثم لا نقطع تأويله على شىء لاحتماله غير مما ذكرنا واحتماله أيضًا ما لم يبلغنا أنه غير محتمل شبه الخلق ونؤمن بما أراد الله به، ويقيس ذلك التسليم على أمر الرؤية، وعلى كل ما ثبت فى التنزيل، ويرى أن الله قد امتحن الناس بالوقوف فى أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد والحروف المقطعة، فعلى ذلك يكون التسليم بالاستواء دون البحث عن كيفيته[2].

وكما عارض الماتريدى القول بالكون على العرش فإنه يعارض أيضًا القول بأن الله فى كل مكان بمعنى عالم به حافظ له، والذى ورد على لسان الكعبى، لأن الله لا يحويه مكان ولأنه لا يجوز عليه التغير، ويرد الماتريدى بأن ما ذكره لا يحويه مكان حق لأنه منع القول بالتغير فى المكان ولم يمنعه فى الفعل، كذلك تناقض قوله فى كل مكان بمعنى عالم لأن العالم اسم ذاته ليست فى مكان فلا تحقق لله علما ليبلغ المكان الذى هو فيه[3].

ويبطل الماتريدى القول بأن الله فى السماء احتجاجًا بقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ويرفع الناس أيديهم للدعاء إلى السماء، ويشرح الآية مبطلا احتجاجهم، فيرى أن معناها أنه إله السماء وأنه فى السماء إله وفى الأرض إله، وجائز أن يكون قوله: أأمنتم من فى السماء أى فى السماء ملكه وسلطانه ولم يروا أحدًا انتهى ملكه إلى السماء، فكيف تأمنون من بلغ ملكه السماء فكيف تأمنون مكره وتعادونه وأنتم لا تجترون على ملك من الملوك الذين فى الأرض الذين لا يجاوز ملكه الأرض خوفًا من سلطانه، فكيف تأمنون عذاب من بلغ ملكه ما ذكر[4]، وجواب الماتريدى يعنى أن السماء ملك لله، وليست مكانًا له،

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٥٠. (٢) الماتريدى: التوحيد ٧٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٧٥.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٧١.

ولا يجوز التعليل برفع الأيدى إلى السماء عند الدعاء لأن ذلك على العبادة ولله أن يوجه عباده إلى ما يشاء، وليس معنى ذلك أن وجهه في السماء، وأن من ظن ذلك كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض بما يضع عليها وجهه متوجها فى الصلاة وكظن من يزعم أنه فى شرق الأرض أو غربها بما يتوجه إلى ذلك فى الصلاة، أو نحو ملكه لخروجه إلى الحج، ويقدم دليلاً آخر يبين فيه سبب توجه الناس إلى السماء أنه ما من جهة إلا ولله فيها على عباده نعم لا تحصى والسماء هى مهبط الوحى، ومنها أصول بركات الدنيا، فرفع إليها البصر لذلك[1].

وإمعانا فى نفى المكان يؤول الماتريدى الآيات التى قد توحى بالمكانية أو الجسمية، ففى قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، والنجوى ليس من نوع ما يضاف إلى المكان ولكن يضاف إلى الأفراد، فأخبر بعلوه عن الأمكنة وتعاليه عن أن يخفى عليه شىء، ثم بقدرته بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، أى بالسلطان والقوة وبألوهيته فى البقاع كلها لأنها أمكنة العبادة، ويقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، ويملك كل شىء بقوله: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٢] ثم بعلوه وجلاله بقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود: ٤]، فجمع فى هذه الأحرف ما فرق فى تلك ليعلم أنه بكل ما سمى به ووصف كان ذلك له بذاته لا بشىء من خلقه، وكذلك عزه وشرفه ومجده جل ثناؤه عن الأشباه ولا إله غيره[2].

ورأى الماتريدى فى الصفات المتشابهة أنه يسلم بما جاء به التنزيل مع العلم بأن الله ليس كمثله شىء، وأنه لا يجوز أن يكون له مثل فى شىء، فعلى ذلك يجمع بين الإثبات والتنزيه، أى إثبات تلك الصفات وتحقيق نفى المشابهة لله فى الصفات

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٧٦، ٧٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٧١، ٧٢.

أو الفــعل أو الذات، وهو وإن مــال إلى بعض التـأويلات التى تنفى المكان لكنه لا يقطع بتأويل مـحدد لاحتمال غـيره أن يكون المراد، وهو فى هذا يخطو خطوة أبعد من الأشعرى الذى على سبيل المثـــال قال بالاستواء رافضًا أى تأويل، لكنه لا يقول بقول المعتـزلة بالقطع فى التأويل كتأويل الاستواء بمعـنى الاستيلاء، لكنه يقول بالاستواء بلا كيف، كما ورد فى التنزيل، ومع تحـقيق قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] - وهو بالجملة لا يغالى فى التشبيه على النحو الذى نجده عند المشبهة والمجسـمة والتى صوروا فيها الله بصورة خلقه ولا يغالى فى التنزيه على نحو ما ذهبت المعتزلة وصوروا الله صورة عقلية مجردة.



القسم الثانى

أفعال الله تعالى

اتفق أهل الحق من أهل الملل والإسلام على أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه[1] لكن هناك خلاف بين القائلين بإرجاع العالم إلى الله وبين المنكرين لفعل الله للعالم، وأيضًا بين القائلين بخلق الله للعالم، فهل هو خالق الأجسام والأعراض كلها أم أنه خالق الأجسام دون الأعراض، وهل هو خالق أفعال العباد المباشر منها والمتولد أم لا، ويوضح البغدادى فى هذا الخلاف، فيبين أن رأى الأشعرية هو أنه صانع الأجسام والأعراض كلها خيرها وشرها وهذا خلاف ما ذهب إليه الثنوية الذين قالوا بأن النور فاعل الخير والظلام خالق الشر، وكذلك خلاف أقوال أصحاب الطبائع الأربعة، وأيضًا المنجمة، وخلاف من ذهب من القدرية بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض كما ذهب معتمر، وخلاف من قال إن الفاعل المخلوق يحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الله كالجاحظ والنظام، وخلاف عامة القدرية الذين قالوا إن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست من خلق الله عز وجل[2] ولا يعنى هذا الخلاف إنكار فعل الله للعالم، بل هو يعنى خلافا فى تفاصيل نسبة الفعل الإلهى للعالم، فهناك حد أدنى للاتفاق على نسبة العالم إلى الله مع اختلاف فى تفاصيل ذلك الفعل[3]، ولكن ما هى حقيقة ذلك الفعل الإلهى وما هى حدوده؟ وهل الله فاعل مختار وليس يجب عليه شىء، وهل هناك غرض فى أفعال الله تعالى وعلة لخلقه للعالم أم لا؟ وتلك موضوعات قد كثر الجدل والخلاف حولها وارتبطت بمسائل أخرى كالعدل والحكمة واللطف، والواجب والعوض، والثواب والعقاب.

فقال الأشاعرة بأن الله عادل فى كل أفعاله، ولا يجب عليه شىء، غنى عن خلقه ولو لم يخلقهم لجاز ولو العلم حياتهم جاز ولو أفناهم مرة واحدة لجاز،

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٥٤.

(٢) البغدادى: أصول الدين ٨٣، ٨٤.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٥٦.

ما شاء فعل وما شاء ترك، وقالت المعتزلة إنه ليس لله خلق أفعال العباد، وليس له منه اللطف ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيما[1]، واحتج الأشاعرة بعدم الوجوب على الله استناداً إلى أن مفهوم الواجب ما يقال تاركه ضرراً ما عاجلا أو آجلا، والضرر محال فى حقه تعالى[2]، والمعتزلة ترى أن مفهوم الواجب هو ما يستحق تاركه الذم والواجب لا يختلف فى حقيقته باختلاف الفاعلين، وأنه تعالى لو لم يثبت الأنبياء والمؤمنين لكان حاله كحال أحدنا، إذا لم يفعل ما يجب عليه، وهذه الواجبات لا تجب عليه تعالى إلا ما أوجبه بالتكليف من اللطف واستحقاق الثواب والعقاب والعوض، والوجوب على الله عند المعتزلة بعد حال التكليف[3]. ونشير إلى موقف الماتريدى فى الفعل الإلهى، ومعرفة رأيه فيما أثير حول هذه المسألة من خلافات.

أولاً: إثبات فعل الله: العالم كما يرى الماتريدى مخلوق والله هو الذى خلقه وأوجده والله هو الفاعل والعالم فعله، له الخلق والأمر، فالكل خلق الله تعالى وما فى السماوات والأرض إماؤه وعبيده[4] وفى مناقشته لتأويل جعفر بن حرب لقوله تعالى: ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [النحل:٧٩]. بأن الإمساك كناية عن التعليم وعبارة عنه كقول الرجل لآخر أمسكت على يده حتى يرمى أى توليت تعليمه الرماية ويرد الماتريدى بأن هذا التأويل فاسد، لأنه يجوز إطلاق هذا التأويل إذا وجد من أستاذه فعل الإمساك فى وقت ما يهم الرامى بالرمى، وأما إذا لم يوجد منه فى ذلك الوقت فعل الإمساك لم يستقم أن يقال أمسكت على يده وإن كان هو الذى علمه الرمى، وإذا لم يستقم هذا بطل أن يضاف الإمساك إلى الله تعالى بمعنى التعليم، ويثبت أن صنع الإمساك من الله[5]، وفى الواقع أن إثبات فعل الله، وإضافة كل الأفعال إليه قاعدة مقررة عند الماتريدى فى كل كتاباته.

---

(١) البغدادى: أصول الدين ٨٢، ٨٣.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ١٧٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٤/ ٧، ١٣، ٥٣ وأيضاً المغنى جـ١٣/ ٧٢.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦١.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٧٨.

ثانيًا: فعل الله باختيار: بعد إثبات فعل الله. يثبت الماتريدى أن فعل الله تعالى باختيار، فيبطل الماتريدى قول المنكرين للاختيار والقائلين بفعل الطبائع فيخرج الخلق على ما عليه بالطبع، ومرجعه إلى قولهم يكون الشيء بالشيء وذلك باطل لأنه لابد له من أولية، وكذلك استحالة كونه بنفسه، وأن ما أرجعوه إلى فعل الأغذية والطبائع إنما بفعل مدبر حكيم قادر بذاته، عالم بذاته، وكذلك اجتماع الجواهر المتضادة وتعاونها، وكل هذا يثبت أن الأمور تجرى على يد مدبر عليم حكيم مختار[1].

ومعنى هذا أن الماتريدى يرى أن إبطال فعل الطبائع، ووجود الإنسان والنظام فى العالم يؤدى إلى القول بالاختيار، وهذا يؤكده الماتريدى فى أكثر من موضع، فهو يقول مؤكدًا ذلك فى موضع آخر «إن الله يفعل باختيار» ودليله ثبوت الخلق عنه وصفاته أنه ليس بالطباع بل بالاختيار، وكذلك الاتساق والنظام فى الخلق يدل على أنه فاعل مختار - وكذلك الإيجاد والعدم وما كان بالطبع لا يجيء منه إعدام وإيجاد، وكذلك إحداث العالم لا من شيء فعل للمختارة[2].

ثالثًا: إبطال القول بالأصلح: تقول المعتزلة بفعل الله الأصلح لعباده فى الدين، وهو المتمثل فى اللطف، ويقولون بوجوب فعل الله لذلك، ومعنى اللطف هو التمكين من التكليف، وهو ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده[3].

ولقد رأى المعتزلة فى عدم فعل الله الأصلح لعباده فى الدين المتمثل فى اللطف وهو التمكين من التكليف، نقضًا للتكليف ومؤثرًا فى حكمة المكلف[4]. ويحاول الماتريدى أن ينقض قول المعتزلة بفعل الله الأصلح لعباده فى الدين، ويبين أن الله يختص برحمته وبفضله من يشاء، وهذا ما يهدم أصل المعتزلة فى القول

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٦٠، ٦١، ٦٢.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤٤.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٣/ ٩.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٣/ ١٧.

بالأصلح، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة:١٠٥]، أن الآية تنقض على المعتزلة قولهم أن على الله أن يعطى الكل الأصلح فى الدين فى كل وقت وكل زمان، فلو كان عليه ذلك لم يكن للاختصاص معنى ولا وجه، ويستدل أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة:١٠٥]، والمفضل عند الخلق هو الذى يعطى ويبذل ما ليس عليه لا ما عليه لأن من عليه شىء فأعطاه أو قضى ما عليه من الدين لا يوصف بالإفضال، فذلك أن استوجب ذلك الاختصاص، وذلك الفضل لما لم يكن عليه ذلك، ولو كان عليه لكان يقول ذو العدل لا ذو الفضل(١)، ويرى الماتريدى فى ذلك رد على المعتزلة من وجهين، ذلك بأنهم يرون أن الله لا يختص أحدا برحمته، حتى لا يكون محابيًا، أو بخيلا فى الابتداء، وقولهم إن الله يعطى ما يعطى من جهة الاستحقاق والثانى أن الذى يحق عليه أن يبذل الكل الأصلح له فى الدين وأنه إن خص أحدا من ذلك كان جائرا(٢).

كذلك يثبت الماتريدى التخصيص فى ولاية الله للذين آمنوا، فقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة:٢٥٧]، تدل على إن كان من الله إلى الذين آمنوا معنى لم يكن منه إلى الذين كفروا به كان إيمانهم، ولو لم يكن إلا الأمر وإلا قد أراد البيان على ما قالت المعتزلة، فكان كل ذلك عندهم إلى الكفرة فلا وجه لتخصيص المؤمنين بما ذكر ومن البعيد الامتنان بالأمر وإضافة الولاية إلى الله تخرج مخرج التعظيم له والخضوع من العبد بالحمد له والشكر أى أنها توجب شكر العبد لله(٣).

ويذكر الماتريدى فى معارضة الأصلح، قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ (٥٥) نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون:٥٥، ٥٦]، إن فى تلك الآية رد على المعتزلة من وجهين أحدهما: القول بالأصلح وأن الله لو فعل

---

(١) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ٥٩.

(٢) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ٢٢٩.

(٣) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ١٧٤.

بالخلق شيئًا لم يكــن أصلح لهم فى الدين فى حال المحنة لكان ذلك جوارًا، ويرد الماتريــدى بأنه لو كان كذلك لم يكــن ليجــوز أن يحـذر رسوله عن ذلك فيقول لا يعجبك كـذا، فكأنه قال لا يعجبك الذى هو صــلاح فى الدين، ثم يؤكد ذلك بأنه جعل لهم ذلك ليعذبهم بها، ثم شهد على من حسب ما حسبته المعتزلة بأنهم لا يشعرون فهذا يدل على أنه قد يعطى خلقه ما ليس أصلح لهم فى الدين - والوجه الثانى: يعتمـد فيه الماتريدى على إثبات الإرادة وأنها صفة كل فاعل فــى الحقيقة، وقد أخبر لأى وجه أعطى، أى أنه لم يعطـهم ما فيه الصلاح فى الدين[1]، ويرى الماتريدى أن الله قد يريد بقوم سوء وهذا لـيس أصلح لهم فى الدين، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ [الرعد: ١١]، ترد هذه الآية على المعتـزلة قولهم أن الله لا يريد إلا ما هو أصلح لهم فى الدين وقـد أخبر أنه أراد بهم سوءا فلا مرد له، دل هذا أنه قد يريد بهم السوء[2].

وينفى قول الماتريدى قول المعتزلة بأن الله قد أعطى عباده ما هو أصلح لهم فى الدين متحجين بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣] أى أن الله قد أعطاهم جميع ما كان عنده لكنهم لم يقبلوا، لكن هذا التفسير فى رأى الماتريدى بعيد، لأنه تعالى لم يقل لو علم أن عنده خيرًا لأسمعهم، ولكن قال لو علم الله فيهم خيرًا فإنما نفى أنه ليس عندهم خير[3].

ويســتدل الماتريدى على إبـطال القول بالأصلح بالدعــاء، فــهو يرى أننا أمــرنا بالدعاء، وهو مــخ العبادة، وهو يكون عنـد الحاجة لما رأى فى نفـسه من الحــاجة والعجز عن القيام بذلك، والدعــاء والسؤال من الله تعالى، اللهم اعصمنا وأصلح ديننا، فلو كان الله أعطاهم ذلك كله ولم يبق فى مـقدوره ما هو صلاح لهم، لم يكن للسؤال مـعنى، ويكون ذلك السؤال سـؤال الامتناع عن الجور، كـأنهم قالوا اللهم لا تجر علينا[4]، والمعتزلة تجيز الدعاء وتقول بأنه يجوز الدعاء أو السؤال عنه

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٧٦ وأيضًا ٧٦٠.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٨٩٠.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٧١٢.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٥٣ وأيضًا جـ٢/ ٨٥.

بما قد أعطى وما عليه أن يعطى نحو ما ذكر من السؤال بما وعد، وما وعد لا شك أنه يعطى وأنه لا يخلف الميعاد، لكن هذا السؤال والدعاء عند الماتريدى يخرج مخرج الدعاء له ربنا لا تجور وألا تظلم، وأن هذا لا يقال إلا لمن يخاف الجور منه والظلم، إذ يعلمان ذلك عليه والسؤال عما قد أعطى فى نظره محال لأنه يخرج مخرج كتمان ما أعطى وليس عنده ما يعطيهم، فيخرج مخرج السخرية به، لذلك بطل السؤال، فالماتريدى يرى أنه لا يصح مع القول بالأصلح فى الدين وأن الله قد فعل ذلك بعباده إجازة الدعاء والسؤال من الله[1].

والقول بالأصلح فيما يرى الماتريدى أن الله لا يكون لما يفعله مختارًا، وأنه إذا لم يكن له غير الذى فعل لم يكن شىء من فعله فضلا، ولو كان منه غير ذلك كان مفسدًا وجائرًا، وكان عن جعل الإصلاح فى غيره عاجزًا، وذلك هو النهاية من صفة الذم - ولو كان لا يجوز له غير الذى فعل لكان بفعله منتفعًا، ويصير هو إليه محتاجًا ليحمد به ويثنى عليه، ومن لا يستحق حمدًا ولا مدحًا إلا بغيره فهو محتاج إلى ذلك الغير، فى أن يحقق له الثناء وبه ينتفع، إذ من قولهم: إن فعله غيره، ولم يكن له تركه، ولا غير الذى فعله وهذا يثبت له النفع بغيره ويثبت له أيضًا الحاجة إلى الغير[2]، ولا يكتفى الماتريدى بهذا النقد، بل يلحق القائلين بالأصلح، بقول الثنوية، الذين يقولون إن من يفعل لغير نفع فليس بحكيم، وظن المعتزلة أن لا يجوز لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد، وأن ذلك يزيل الحكمة عنه، فألزموه فى كل فعل يفعله الأصلح لغيره فى الدين والأحسن لغيره فى العاقبة، إذ هو متعال عن قول ينفعه أو عن أن يضره شىء فلم يروا له الفعل إلا بما ينفع غيره، أو يدفع الضرر عن غيره، فيكون ذلك أيضًا علة فعله[3]، والماتريدى يربط بين القول بالأصلح وبين القول بوجوب علة الخلق.

رابعًا: علة الخلق: هل خلق الله الخلق لعلة؟ نعرض بإيجاز لموقف المعتزلة والأشاعرة فى ذلك، فقد أجاب العلاف من المعتزلة أن الله خلق خلقه لعلة،

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٨٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٩٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٥.

والعلة هى الخلق والخلق هو الإرادة والقول، وإنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم، لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه ضرراً، ولا ينتفع به غيره، ولا يضر به غيره، فهو عابث، والنظام كذلك يقول خلق الخلق لمنفعتهم، ويقول معمر خلـق الله الخلق لعلة، والعلة لعلة، وليس للعلل غاية ولا كل، وقال عباد خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة[1]، وواضح من هذه الآراء أن الخلق لعلة هى منفعة الخلق لتعـالى الله سبحانه عن النفع، والأشاعرة كمـا سبق القول تقول بأن الله خلق الخلق لا لعلة، ويعـرض الماتريدى اختلافات الإجـابات على هذا السؤال ويعرض آراء النـاس فى علة الخلق وخاصـة آراء المعتزلة التـى يهتم بالرد عليـها، فيقول إن قوما أحالوا السـؤال وقالوا إنه فاسد لأنه يتنافى مع حكمة الخالق، والله حكيم، والسؤال يعنى خلوه عن الحكمة، ولـذلك نفى الله توهم العبث عن خلقه وألحق الويل بمن يظن به الحاجة أو السفه فى فعله.

وقال قوم من المعتزلة رأى الأصلح كذلك ففعل، ولا يسأل عن فعله الأصلح، ويرد الماتريدى عن ذلك أنهـم لو أرادوا بالأصلح الحكمـة فهم كـالأول وإن أرادوا معنى غير ذلك يكون سؤالهم لم فعل؟ ويفرق الماتريدى بين معنى الأصلح ومعنى الحكمة، فمعنى الأصلح أن يكون أصلح لغيـره، وقد يكون به الفساد عندهم. أما الحكمة فـهى الإصابة، ووضع كل شىء مـوضعه، وذلك مـعنى العدل[2]، ويرى الماتريدى أنه ليس لنـا أن نزعم أن الله لا يفـعل إلا الأصلح، فيلزمـه حق الفـعل حتى يلحقه وصف ذم إن أخر أو قـدم، لذا لا يصلح القول بالأصلح كعلة للخلق لأنه اعتبار الأصلح لغيره إنما تقدير الحق عـليه لا تقدير الفعل بذاته، ومحال كون الحق لغيره عليه ولا غير، فالقول فى أن يخلق لنفع الخلق أو إصلاح لهم لا معنى له، إذ ليس عليهم فيـما لا يخلقهم ضرر ولا فسـاد، ويمضى الماتريدى فى إبطال القـول بالأصلح كعلة للخلق فـيؤكـد أن صلاح العـبد فى الدين إنما هو بفـعله، وكذلك فســاده، ولله تعالى بالأسباب التى بها ينال فـعل الصلاح عليه أعظم المنن

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣١٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٩٧ .

وأجزل النعم، ومن فسد فهو لإعراض عن الله، وإيثارة شهوته على طاعته، فخلى الله بينه وبين ما اختاره لنفسه[1].

ويتضح موقف الماتريدى من السؤال عن علة الخلق فى تأكيده عدم خلو الخلق من الحكمة محاولا أن يبين مظاهر تلك الحكمة، فيبين أن الله لم يخلق الخلق للفناء ولكن خلقه للعواقب يأمل ويرجو ويخاف ويحذر خروج فعل كل أحد فى الشاهد من الحكمة، إذ تدبير فعل واحد للفناء خاصة من حكماء البشر يخرج عن معنى الحكمة ويدل على قصور صاحب ذلك وسفهه، فجملة العالم الذى كانت حكمة الحكماء جزء منها وعقل العقلاء بعض منها، أحق وأولى، فثبت أنها أنشئت ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين[2]، فهو يستدل بحكمة الحكماء من البشر وأفعالهم التى لا تخلو من الحكمة ولا تقصد إلى الفناء، بوجود الحكمة فى العالم الذين هم جزء منه، وأنه لم يخلق للفناء بل للعواقب وكذلك دليل على حكمة فعل الخالق.

وأفعال الله كما يرى الماتريدى لا تخرج عن الحكمة لأن من عرف الله حق المعرفة، وعلم غناه وسلطانه، ثم قدرته وملكه فى أن له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة، إذ هو حكيم بذاته، غنى عليم، والذى به الخروج عن الحكمة فى الشاهد ويبعث صاحبه عليه جهله أو حاجة، وهما منفيان عن الله، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة ويلزم القول بالحكمة فى أفعاله تعالى، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم[3]، والماتريدى يحاول قصر البحث فى علة الخلق، فى النظر فى أحوال الخلق، وتوخى حكماء البشر الحكمة فى أفعالهم، وكذلك النظر فى حكمة الأمر والنهى وما يلحقهما فى الوعد والوعيد، وما جاء على لسان الرسل بهما دليل كاف يلزم القول بعظيم الحكمة فيهما ولو قصرت عقولنا على الوقوف على

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٨١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٧.

ذلك، وينبه إلى أن توقف العقل عند هذا الحد لا يعنى تعطله عن النفع بل مثله فى ذلك التوقف مثل سائر الجوارح التى إذا ترك استعمالها لم تتعطل منافعها، بسبب ترك الاستعمال[١].

وخلاصة القول إن فعل الله تعالى عند الماتريدى لا يخلو من الحكمة، لكنه يخالف قول المعتزلة فى وجوب الأصلح على الله، كعلة الخلق، فإن كان فعل الله لا يخلو عن الحكمة فإنه أيضًا لا يجب على الله شىء، فهو يخالف المعتزلة فى وجوب الحكمة فى أفعاله تعالى.

ورأى الماتريدى فى لزوم القول بالحكمة فى أفعال الله تعالى يخالف قول الأشاعرة، واعتبرت هذه إحدى نقاط الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة، فيذكر الشيخ زاده قول مشايخ الحنفية أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوبا، بينما ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن الحكمة فى أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم، فالفعل الإلهى التابع له حكمة، يجوز عندهم أن يتبعه غيرها، وأن لا يتبعه حكمة أصلا[٢].

خامسًا: حكمة الأمر والنهى والوعد والوعيد: يرى الماتريدى أن الحكمة فى معرفة الأمر والنهى معرفة الآمر والناهى، والله قد خص البشر معرفة ذلك، ولم يحتمل إهمالهم عن ذلك، ولم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك فيصير خلقه عبثا، ثم إن عدم الحكمة فى الأمر والنهى فيه زوال التكليف، ويتعارض مع حكمة الله تعالى، إذ أن كل بان شيئًا للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم ولولا الوعد والوعيد، لذهب نفع الائتمار وضرر العصيان، ولم يكن لمن خلق فى فعلهم نفع، فإذا لم يكن للمؤتمر نفع ولا للعاصى ضرر يبطل معنى الأمر والنهى إذ ليس لنفع الآمر الناهى، لذلك لزم الوعد والوعيد فى الحكمة.

ويرى الماتريدى أن البشر خلق خلقا قبح عليه فعل الذى لا يقصد به نفع العواقب، أو لا تتقى به ضرر العواقب فلابد أن يجعل لأعماله ذلك، وذلك حق

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٠١.

(٢) الشيخ زاده: نظم الفوائد ٢٧.

الوعد والوعيد، ولولا ذلك لكان يستوى عواقب العدو والولى، وعلى ما تفاوتاهما بحيث الاختيار والإيثار، يجب تفاوت عواقبهما(١).

ويرى الماتريدى عدم جواز الخلف فى الوعد والوعيد، فهو يرى أن الكفر قبيح لعينه لا يجوز العفو عنه، لأن فى العفو عنه تسوية بين الولى والعدو، ومن يسوى بينهما فليس بحكيم، ثم إن العفو عن الكافر فى غير موضع العفو، إذ هو منكر النعم(٢).

وما ذهب إليه الماتريدى من لزوم الحكمة فى الوعد والوعيد والثواب والعقاب، يوافق ما قال به المعتزلة، إلا أنه يختلف مع المعتزلة فى قولهم بأن الثواب والعقاب استحقاق وليس فضلا، فلقد ذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى استحقاق الثواب والعقاب، وأنه تعالى إذ كلفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها فى الثواب ما يقابله، وذهبوا إلى أن الثواب ليس تفضلا لأن التفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله أو لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن يفعله، وعلى ذلك أيضًا العقاب استحقاق، واستدل على ذلك الأدلة السمعية وهى وعد الله المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما(٣).

فالمعتزلة ترى استحقاق الثواب والعقاب وأنه واجب على الله، أما الماتريدى فإنه يرى أن الثواب فضل وأن العقاب عدل، فيقول «وقد أمكن أن تجعل الثواب كله فضلاً، إذ قد سبق من الله من النعم ما استحق الشكر عليه بعامة ما احتمل الوسع، فيكون الثواب فضلا من الله، ثم كذلك المضاعفة فى ذلك كقوله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، فذكر فى السيئة ما توجبه الحكمة من الجزاء وضاعف فى الثواب على ما تحتمله الأفضال(٤).

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٠٠، ١٠١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٦٠ وما بعدها.

(٣) القاضى عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ٦١٤، ٦١٩، ٦٤٤.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٠١ وتأويلات أهل السنة جـ٣/ ١٦٦.

وقول الماتريدى بلزوم القول بالحكمة فى الوعد والوعيد وعدم القول بالخلف فيها، كان نقطة خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، فذكر الشيخ زاده قول الحنفية بامتناع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد، وقول الأشاعرة أن العقاب عدل أو عدمه وله أن يعفو عن المعاصى، لأن الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا، واحتج الحنفية أن فى الخلف تبديل للقول وقد قال تعالى:

﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، واحتج الأشاعرة بالآيات الواردة فى العفو عن المعاصى ما عدا الشرك، لكن الرازى من الأشاعرة قال إنه إذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم، فلم لا يجوز الخلف فى القصص والأخبار لغرض المصلحة، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى إلى الطعن فى القرآن وكل الشريعة[١]، ويمكن القول أيضًا أنه يفتح الباب إلى ارتكاب المعاصى.

ويمكن اعتبار رأى الماتريدى بعدم خلو فعل الله من الحكمة، لكنه لا يجب عليه فعل إصلاح ولزوم القول بالحكمة فى الوعد والوعيد، لكن الثواب تفضلا من الله وليس وجوبًا، موقفًا وسطًا بين المعتزلة الذين يوجبون الحكمة فى أفعاله تعالى ويوجبون عليه فعل الأصلح ويقولون باستحقاق الوعد والوعيد، وبين موقف الأشاعرة الذين يقولون بجواز انتفاء الحكمة فى أفعاله تعالى وعدم لزوم الحكمة فى أفعاله، وجواز الخلف فى الوعيد، والمعتزلة قد نظروا إلى هذه المسألة من زاوية العدل وقالوا فى ذلك، والماتريدى قد وافق المعتزلة فى أنه ليس من العدل أن يخلد المطيعين فى النار والعاصين فى الجنة، ولكنه عارض فى أن يجب على الله شىء لأنه رأى فى ذلك حد من حرية الفعل الإلهى، والأشاعرة قد نظروا من زاوية القدرة وغالوا فى ذلك، ووافقهم الماتريدى فى عدم الوجوب على الله لكنه خالفهم فى القول بجواز خلو أفعال الله تعالى من الحكمة، وموقف الماتريدى الوسط هو أفضل المواقف فى ذلك.

سادسًا: الحكمة والعدل: يذكر القاضى عبد الجبار معنى وصف الله بأنه عادل وحكيم، بأن المراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب

---

(١) الشيخ زاده: نظم الفوائد ٢٨، ٢٩.

عليه، وأن أفعاله كلها حسنة، وأصل ذلك أن الله عالم بالقبيح ويستغنى عنه، ومن كان هذا حاله لا يختاره: وعن حقيقة الظلم، يقول إن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين، ومعنى هذا أن فعل الله للحسن، والعمل وفقًا لمقتضى الحكمة ومراعاة الواجب وهذا معنى الحكمة والعدل والذى ينافى الظلم الذى هو فعل القبيح والضرر وما لا نفع فيه[1]، أما الماتريدى فهو يرى أن معنى العدل فى الله وضع الشىء موضعه، وهذا يعنى الإصابة فى الأمور، وهذا معنى الحكمة، والماتريدى يوحد بين معنى العدل ومعنى الحكمة وهما ليسا واجبان على الله، إذ فى الحكمة كما يقول طريقان أحدهما العدل والثانى الفضل وليس لما يقدر الله من الإفضال نهاية، فيتكلم فى الشىء بأفضل ما يبلغ قوته من الفعل، مع ما ليس عليه الإفضال يختص به من يشاء وغير جائز خروج مثله عن الحكمة لما ذكرت. وكذلك معنى العدل، أنه وضع كل شىء فى موضعه، لكن له درجات، يوصف فعل بعضها إحسانًا وإفضالا، وفعل بعضها عدلا وحكمة إذ هما اسمان عامان لكل ما للفعل فعله. والأول خاص من حيث كان له تركه فيفعله منعمًا محسنًا[2].

والماتريدى يرى أن العدل ليس هو ضد الظلم، وقد استدل فى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، فهو ليس ضد الجور ولكن التسوية يسوون بين ربهم وبين الأصنام فى العبادة[3]، ولكن ليس معنى هذا أن الماتريدى يرفض تعريف الظلم بأنه وضع الشىء فى غير موضعه وهو التعريف المنافى للعدل، فلقد أكد ذلك التعريف للظلم وذكره مع تعريفات أخرى للظلم فقال إن كل فعل يستوجب له الفاعل عقوبته فهو ظلم وقيل إذ كل عمل لا يؤذن له فهو ظلم، وقيل إن الظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه[4]، ويذكر تعريفًا آخر للظلم وهو فعل ما ليس له واختياره غير الذى له وهو الذى يزجره العقل

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٠١، ٣٠٢، ٣٤٥ وأيضًا المغنى جـ١٣/ ٢٩٨.
(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢٥.
(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٤٢٩.
(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٣٨.

والشرع[1]، ومعنى آخر فى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [النحل: ١١٨]، أى لم نظلمهم لأنهم وبنيانهم ملك الله تعالى وكل ذى ملك له أن يهلك ملكه ولا يوصف بالظلم من أتلف ملكه، وهم قد ظلموا أنفسهم إذ أنفسهم ليست لهم فى الحقيقة وكذلك بنيانهم ومن أتلف ملك غيره فهو ظالم[2].

وأساس الخلاف حول هذه المعانى للحكمة والعدل بين المعتزلة والماتريدى أن المعتزلة تنفى القبح عن فعل الله وأن أفعاله كلها حسنة، وأنه يفعل ما هو واجب عليه، أما الماتريدى فإنه ينسب كل الأفعال الحسن والقبيح إلى الله، وأنه لا يجب عليه شىء. لكن الماتريدى يرى أنه ليس هناك فعل حسن مطلق أو شر مطلق، إذ الأصل أن الجور والسفه قبيحان وأن العدل والحكمة حسنان فى الجملة، لكن شيئًا واحدًا قد يكون حكمة فى حال، سفهًا فى حال، جوراً فى حال، عدلا فى حال، وإذا ثبت حسن الحكمة فى الجملة والعدل وقبح السفه والجور ولزم وصف الله تعالى فى كل فعل خلقه فى أقل ما يوصف أنه حكمة وعدل أو فضل وإحسان من حيث ثبت أنه جواد كريم غنى حليم، وبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه، لما كان سببهما الجهل والحاجة، كذلك فإن خلق الشر للانتفاع به من وجوه، كالموعظة أو التذكير بالنعمة أو الدلالة، أو التعريف بمن له الخلق والأمر، فثبت بذلك بطلان قول الثنوية بالاثنين لجهلهم بوجوه الحكمة، وقول المعتزلة بأن كل فعل لا ينفع غيره فهو غير حكمة[3]، فالماتريدى يرى عدم خلو الفعل من الحكمة وأنه يجوز خلق ما لا ينتفع به وأنه لا يوصف لذلك بالظلم لخلقه ما لا ينتفع به، لأن حكمة خلق الشر تخفى على العقل.

ويرى الماتريدى أنه لا يجوز أن يوصف الله بالظلم، فوجود الآلام وما يحل بالأطفال من آلام ليس ظلمًا لهم، لكن ليعلم أن الصحة والعافية أفضال من الله تعالى لهم لا لحق عليه، إذ له أن يخلق كيف شاء صحيحًا وسقيمًا، ويرى أن

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٥٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٨٤٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٧، ٢١٨.

الظلم فى الشاهد يقع إما للجهل بالعدل والحق، وإما لحاجة تمسه، والله تعالى غنى بذاته عالم لم يزل يتعالى عن أن تمسه حاجة أو يخفى عليه شيء[1]، كذلك الأصل الذى يجعل الفعل سفهًا، هو التعدى فيما لا يملك، أو مخالفة الأمر والنهى، والله يتعالى فى فعله عن ذلك[2].

ويمضى الماتريدى فى وصف الفعل الذى يتصف بالظلم، ونفى ذلك الوصف عن الله فيقول إن الذى به يعرف فساد الوصف بالظلم والسفه والكذب أمران، الأول: قبح ذلك الوصف بالبديهة العقلية، والفكر، وليس ذلك كالقبيح بالطبع، لأنه قد يصير اعتيادًا أو تعليمًا، ومحال إضافة ذلك إلى الله، وإلا فلا يوثق بوعده ولا بخبره ووعيده، ومحال خروج فعل فى الكون على غير إرادته وعلمه، ويعارض فى ذلك قول المعتزلة بوجود أفعال فى الكون تخرج على غير إرادة الله، كمعصية العاصى والقتل، وفى هذا انتقاص من الربوبية - والأمر الثانى: الذى يدعو إلى تلك الأفعال الخالية من الحكمة، الحاجة والجهل والله يتعالى عن الأمرين، لذا لا يوصف فعله بالظلم أو السفه والكذب[3].

وإذا كان الخلق كله من الله والكل ملكه وعبيده، وإذا كان معنى الظلم هو التعدى إلى ملك الغير والتصرف فيه بغير إذن، فلله أن يتصرف فى ملكه كيف شاء ومتى شاء، لا يجب عليه شيء؛ فالثواب منه فضل والعقاب عدل، وهذا يعنى نفى العوض الذى قالت به المعتزلة.

سابعًا: نفى العوض: يعرف القاضى عبد الجبار العوض أنه كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والإجلال[4]، ولقد رأت المعتزلة أنه يصح أن يفعل الله تعالى الآلام، لكن لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه، فلا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن، وإنه إنما يفعله للنفع أو الاستحقاق،

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٥٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٩٤.

وذكر القاضى عبد الجبار أنه يجب العوض على الله فيما وقع بأمره أو إباحته، وكذلك تعويض البهائم عن ذبحها[1]، وقول المعتزلة بالعوض فرع من أصل قولهم بالأصلح، ولقد ذكر الماتريدى قول المعتزلة واختلافهم فى وقوع الآلام والشرور، فمنهم من نفاها ومنهم من أثبتها، لكن على سبيل العوض وذلك ليصير العقل به حكمة، كالموجود فى الشاهد ممن يحمل المؤن وشرب الأدوية الكريهة مع القصد وقصد الخراج لنفع العواقب وليس له فعل الضار بغير إلا بعوض[2]، فالماتريدى يذكر علة قولهم بالعوض، وذلك لقياسهم فعل الله على فعل الخلق، لكن الماتريدى ينفى القول بالعوض لأنه يدل على أن الله لا يملك، وهو متولد عن القول بالأصلح وأنه ليس لله تعالى أن يفعل بعبيده إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم، وإلا كان جائرا[3]، ولقد سبق للماتريدى معارضة القول بالأصلح وإبطاله.

ثامنًا: مغايرة فعل الله لفعل العبد: يرى الماتريدى أن علة خطأ المعتزلة فى القول بوجوب الأصلح على الله، وما تفرع عن ذلك بالقول باستحقاق الثواب والعقاب وضرورة العوض عن الآلام إنما كان بسبب تقدير فعل الله على فعل العبد، ويحاول الماتريدى أن يبطل ذلك الأساس الذى استند إليه المعتزلة مفرقا بين طبيعة فعل الله وطبيعة فعل العباد، فإن منافع الفعل فى العباد ومضاره يرجع إلى أنفسهم، لذا لا يفعل العبد فعلا بغيره، وأما رب العالمين فإنه لا يرجع شىء من المنافع والمضار إليه، فجاز أن يخلق خلقا يعلم أنه يختار عدوانه[4]، فنتائج الفعل تعود إلى العباد فى أفعالهم، أما بالنسبة لله فلا تعود إليه نتائج الأفعال.

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٣/ ٣٦٦-٤٥٣.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١٦.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٣.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٦.

ويقول الماتريدى بمغايرة فعل الله لفعل العبد، لأن الله تعالى فاعل قادر بذاته أما العبد فليس فاعلا بذاته أو قادراً بذاته، لذا يختلف فعل الله عن فعل العبد[1].

وهناك فرق آخر بين فعل الله وفعل العبد من حيث إن الله لا يوصف بالكون فى المكان الذى ظهر فيه آثار فعله، لأنه فى وقت ما خلق عصرا فى بطن أمه، فقد خلق زيدا فى ذلك الوقت فى بطن أمه، وخلق خلائق فى بطون الأنعام وأنشأ النباتات فى الأرضين فى ذلك الوقت ولو كان يوصف بالكون فى مكان الفعل لكان إذا أخذ فى خلق هذا لا يخلق فى ذلك الوقت فى أقطار الأرض أمثاله من الخلائق، فدل أن الفعل ليس يتحصل منه بشهوده المكان الذى أظهر لنا بمقتضى قوله إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون، أما سائر الفعلة فهم لا يتمكنون من الفعل إلا شهودهم مكان الفعل، فهذا الذى ذكرناه يقتضى أنه لا يشبه بالخلق ويوجب تعاليه[2].

وينتهى الماتريدى إلى القول بمخالفة صفات الله لصفات المخلوقين، لذا لا يجب تقدير أفعاله على تقدير أفعال المخلوقين فى الشاهد، وقصور معرفة العبد بحكمة فعل الله لا تكون مبرراً بإضافة السفه والعبث لفعله، وقياس فعله على فعل المخلوقين، ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣][3].

***

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٨.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٧٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٢٠، ٢٢١.

الفصل الخامس

خلق أفعَال العبادْ

- القسم الأول: عرض الماتريدى لآراء الفرق فى خلق الأفعال وموقفه منها.
- القسم الثانى: القدرة وما يتصل بها من وسائل.
- القسم الثالث: الإرادة.
- القسم الرابع: القضاء والقدر.

القسم الأول

عرض الماتريدى لآراء الفرق
فى خلق الأفعال وموقفه منها

أولا: الجبرية: يعرض الماتريدى موقف أهل الجبر، الذين أضافوا كل الأفعال إلى الله، ومنها أفعال العباد، على نحو ما أضيف إليه خلق كل شىء فى الجملة، ولا يجوز أن يكون إضافتها إلى الله مجازا لأنه الفاعل الحق الذى لا يعجزه شىء، وأنها تضاف إلى الخلق على سبيل المجاز، ثم إنهم رأوا أن تحقيق الفعل لغيره تشابها فى الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد:١٦]، وأيضا أن لو جعل للصبر إيجاد وإخراج من العدم لكان فى معنى خلق فيلزم اسم خالق، وذلك مما أباه الجميع حيث قالوا: لا خالق إلا الله[١].

موقف الماتريدى من الجبرية: يعارض الماتريدى موقف الجبرية، مبينا أن تحقيق الفعل للعباد لازم من جهة السمع والعقل والضرورة، أما السمع فله وجهان: الأمر به والنهى عنه، والثانى: الوعد فيه والوعد له، على تسميته ذلك فى كل هذا فعلا من نحو قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤]، وغير ذلك من الآيات التى أثبتت لهم أسماء العمال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد، وفى ذلك رد على المجبرة لأنهم لا يجعلون للعبد فى أفعالهم صنعا، ويجعلون حقيقة الأفعال من الله، فلو لم يكن لهم صنع، لم يكن لقوله بما قدمت أيديكم معنى- ويرى الماتريدى أنه ليس فى إضافتها إلى الله معنى ذلك، بل هى الله، بأن خلقها على ما هى عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، والخلق على ما كسبوها وفعلوها، ثم محال الأمر والنهى بما لا فعل فيه للمأمور والمنهى.

أما من جهة العقل فإن فى الفعل قبيح أن يضاف إلى الله الطاعة والمعصية، وأن يكون هو المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، وأيضا أن الله وعد بالثواب لمن أطاعه فى الدنيا والعقاب لمن عصاه، ولو كان

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٥.

فعله، لكان هو المجزى بما ذكر- ثم إن محال أن يأمر أحد نفسه، ومحال تسمية الله عاصيا جائرا وهى تسمية الذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء له صار هو العبد والرب.

ومن جهة الضرورة، فما يعلم كل واحد من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب، ويرى الماتريدى أن إنكار ذلك إنكار للضرورة، ويقول بالجبر إلا معاند مكابر[1].

ويلاحظ أن بعض هذه الأدلة التى عارض بها الماتريدى الجبرية تكاد تكون بعينها أدلة المعتزلة التى عارضوا بها الجبرية لكن هذا لا يعنى موافقة الماتريدى المعتزلة فى خلق الأفعال على نحو ما سنعرف بعد، ويلاحظ أن الماتريدى لا يطيل مناقشة رأى الجبرية لأنه يرى أنه ظاهر الفساد ولا يحتاج إلى إظهار فساده والقائل بالجبر فى رأيه كمنكر العيان فلا معنى لمناظرته.

ثانيا: أقوال القدرية والرد عليها: يعرض الماتريدى أقوال القدرية الذين حققوا الأفعال للخلق محتجين فى ذلك بالأمر والنهى والوعد والوعيد ومحال رجوع ذلك فى الآمر والناهى فيكون هو المأمور والمنهى، واحتجوا فى ذلك بما ورد من آيات الأمر والنهى والجزاء، وساعدهم على ذلك فساد قول المجبرة وإضافة الأفعال عند القدرية تخرج على وجهين سوى حقيقة الفعل، أحدهما: بالسبب الذى كان منهم الأفعال مع الأمر بالخيرات والتخلية فى الشرور. وقد تضاف الأفعال إلى من له الأسباب وإن لم تكن حقيقتها له، والثانى: أن الإضافة إليه عند المحنة بما له بها حال التصديق والتكذيب؛ كما أضيف إلى القرآن زادهم إيمانا ورجسا، فمثله الإضافة إلى الله، وقد يحتمل الأحوال، كما أضيف إلى الدنيا الغرور وإلى زينتها بما هى تظهر ما يكون مثله الغرور، وإن لم يكن منها حق الفعل[2]، ولقد بسط القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى إضافة الأفعال إلى العباد، وبما ذكره أننا نفصل

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٥٧ وانظر:

Aty Aubb Ahistory of Musnm philoso Phy P.267

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢٨، ٢٢٩.

بين المسيئ والمحسن ونذم المسيئ على إساءته، ونحمد المحسن على إحسانه، وهذا يدل على أن هذه الأفعال منسوبة إلينا، ومتعلقة بنا، وأيضا أن هذه التصرفات تقع حسب دواعينا ومقصودنا وتنتفى بحسب كراهيتنا، فلولا أنها محتاجة إلينا وتتعلق بنا لما وجب ذلك فيها ومما يدل على عدم خلق الله الأفعال للعباد أن العاقل لا يشوه نفسه ولا يريد من غيره ذلك فهو لا يريد الكفر ولا المعاصى، وكل ذلك واقع من العباد، كذلك فأفعال العباد لا تخلو من الظلم والجور وهذا لا يصح على الله، وأورد الكثير من الأدلة السمعية على نسبة الأفعال للعباد منها قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤] وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]، وقوله: ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، فلولا أنا نعمل ونصنع وإلا كان هذا الكلام كذبا، وكان الجزاء على ما يخلق فينا قبيحا[١].

وسنقصر الحديث عن أدلة المعتزلة على الأدلة التى أوردها الماتريدى وعارضها موقف الماتريدى من أقوال المعتزلة.

١- خطأ المعتزلة فى إضافة معنى الخلق للعباد: يرى الماتريدى أن المعتزلة بإضافتهم الأفعال للعباد قد أضافوا معنى الخلق لهم، إذ أن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود ولقد صيرت المعتزلة ذلك معنى فعل العبد ثم جعلت للعبد قدرة على الكسب ولم تجعل لله فصار العبد أعظم قدرة من الله وأيضا جعلوا للعبد قدرة على منع فعل الرب، ولم يجعلوا لله قدرة على منع فعل العبد[٢]، ولكن ما مدى صحة ذلك الاتهام؟ وللإجابة عن هذا نذكر رأى المعتزلة لنعرف هل أضافوا معنى الخلق للعباد على النحو الذى ذكره الماتريدى.

فالأشعرى قد ذكر تفرقة المعتزلة بين خلق الله وخلق العبد من حيث إن من

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول ٣٣٢- ٣٦٣ ولقد أفرد القاضى عبد الجبار الجزء الثامن من المغنى وهو «المخلوق» لبيان رأى المعتزلة فى خلق الأفعال والرد على مخالفيهم، وأيضًا لرأى المعتزلة: الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ١/ ٢١٩، والإيجى المواقف ٤٨١ وغير ذلك.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٣٥ ولقد ردد الماتريدى تلك الاتهامات فى مواضع أخرى متفرقة من كتاب التوحيد وتأويلات أهل السنة.

فعل لا بآلة فهو خالق ومن فعل بآلة فهو ليس بخالق[1]، وفرق الكعبى بين فعل العبد الذى يفعل بآلة وخلق الله الذى هو تفضل وتطول[2]، وذكر البغدادى تكفير سائر المعتزلة لبشر بن المعتمر لقوله إن الإنسان يخترع الألوان والإدراكات[3]، ومن هذا يتضح أن المعتزلة قد فرقوا بين خلق الله وخلق العبد لكنهم أطلقوا معنى الخلق على فعل العبد اعتماداً على معنى الخلق فى اللغة إذ هو يعنى التقدير وهذا ما يجيز إجراء الاسم على غير الله[4].

ولقد تراجع المعتزلة عن إطلاق لفظ الخلق على فعل العبد وقالوا بأن الإنسان محدث مخترع لأفعاله على الحقيقة دون المجاز[5]، والواقع أن الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة لا يرجع إلى إطلاق لفظ الخلق على فعل العبد وإنما يرجع أساساً إلى أن المعتزلة تضيف الأفعال للعباد وأنهم فاعلون على الحقيقة، أما الماتريدى فمعنى أن الإنسان فاعل عنده أنه مكتسب والإنسان ليس فاعل على الحقيقة. أما اتهام الماتريدى للمعتزلة بأنهم يضيفون قدرة العبد أعظم من قدرة الرب، فإن ما يدفعه أن المعتزلة تقول بأن قدرة العبد على أفعاله إنما هى من منح الله على العباد، فكيف يمكن القول مع هذا أنهم يضيفون قدرة للعبد أعظم من قدرة الله.

٢- نسبة المعتزلة الأفعال للعباد، يؤدى إلى نقض التوحيد: يلزم الماتريدى المعتزلة بنقض التوحيد لقولهم بقدرة العباد على الأفعال أو فى ذلك تحقيق القول باثنين بل هم فى رأيه أحق بالذم من الثنوية الذين قالوا بخالقين للعالم، والمعتزلة قد جعلوا العالم لمن لا يحص عددهم وذلك بنسبتهم الأفعال للعباد، وأيضا يسوى بين احتجاج المعتزلة بعدم إضافة القبيح من أفعال العباد إلى الله وبين قول الثنوية والمجوس باثنين محتجين باستقباح إضافة خلق الشر وفساد الأشياء إلى الله[6].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١/ ٢٧١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٤٩ ولقد أثار قول الكعبى اعتراضات الماتريدى.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٥٧.

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٠، ٣٨١.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢/ ٢١٩.

(٦) الماتريدى: التوحيد ٩١، ٢٣٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٣٢٥.

ولكن يمكن القول بأن اتهام الماتريدى للمعتزلة بنقض التوحيد لا يعدو أن يكون إلى مجرد إلزام لهم لقولهم بنسبة الأفعال للعباد، وهو اتهام كما يقول «على القارى» مبالغ فيه، إذ أن المعتزلة من طوائف الإسلام، وهم لم يجعلوا العبد خالقا بالاستقلال بل يقولون إن سبحانه خالق بالذات، والعبد خالق بواسطة الأسباب والآلات التى خلقها الله تعالى فى العبد ولم يثبتوا الإشراك فى الحقيقة وهو إثبات الشريك فى الألوهية، كالمجوس ولا بمعنى استحقاق العبادة كعبادة الأصنام[1].

ولو رجعنا إلى أقوال المعتزلة لوجدنا أنهم يقولون بنسبة الأفعال للعباد لتنزيه الله عن فعل القبيح، فإنهم يقولون إن القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى توجب أنه خالق القبائح منها وهذا يوجب كون تدبيره فاسداً، وذلك لأن فى أفعال العباد القبائح والظلم وأنه ظالم واحد ولو كان الله فاعلا للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف[2]، فهم بذلك لا ينطبق عليهم هذا الاتهام، ولقد ألزم المعتزلة أيضًا القائلين بخلق الله للأفعال، وأفرد القاضى عبد الجبار فصلا كاملا لتلك الإلزامات وفيها أيضًا إلزام القائلين بخلق الله للأفعال بنقض التوحيد[3]، وعلى كل فإن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد إلزام كل فريق للآخر، لكن أحدا منهم لم يقل بنقض التوحيد.

وأيضًا يذكر الأشعرى أن المعتزلة شاركوا أهل التوحيد فى القول بإله واحد للخير والشر، وهذا يؤكد مخالفة المعتزلة لأقوال الثنوية والمجوس[4].

٣- الرد على قول الكعبى بأن إثبات خلق الأفعال لله فيه إيجاب الشركة:

وقد قال الكعبى إنه محال أن يكون فعلى خلقا لله لأن هذا يوجب الشركة. ويرى الماتريدى أن سبب هذا القول هو تسوية المعتزلة بين فعل الله وفعل العبد وقولهم إن خلق الشىء هو الشىء وإحالتهم كون مقدور واحد لقادرين، وهذا

(١) على القارى: شرح الفقه الأكبر ٥١.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ٢٨٩ وشرح الأصول الخمسة ٣٤٩.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ١٧٧- ٢٦٤.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣١٣.

سبب قولهم بإيجاب الشركة لو كان الله خالقًا لأفعال العباد، ويرد الماتريدى مبطلا تلك الأسس التى اعتمد عليها المعتزلة فى قولهم، فيذكر أن فعل الله فى الحقيقة غير فعل العبد، وفعل العبد مفعوله لا فعله، وأن الشركة توجب فى فعل العبد كاشتراك اثنين فى إزالة شىء عن مكانه، وأنه لا يجوز أن يملك أحد بقوته آخر على فعله ولا خلق فعل نفسه، ولا أحد يقدر أن يفعل فعلا فى غير حيزه وغير حال فى نفسه، وبذا من يقدر فعل الله بفعل العبد فهو مخطئ، ثم يعتمد الماتريدى فى نفى إيجاب الشركة على القول بأن خلق الشىء غير الشىء. وبالقول بجهات للفعل، وعلى هذا يكون للفعل جهتين: جهة إضافته إلى الله وهى خلقه، وجهة إضافته للعبد وهى كسبه، ولا يوجب ذلك شركه بين الله والعبد لأن الفعل مضاف إلى جهتين مختلفتين، ثم إن المعتزلة تزعم فى حركة المفلحون أنها لله خلقا وللعبد حركة وهى شىء لنفسها لأن عندهم الخلق للشىء هو ذلك الشىء، ومع ذلك لا يوجبون الشركة بين الله والعبد، والمعتزلة يجعلون الفعل ملكا لله وكذلك ملكا للعبد، وكذلك كل ملك لأحد فهو لله ملك كذلك، ولم يوجب ذلك شركا بينهما فى ملك الأفعال والأعيان، فكيف فيما نحن فيه شركاء، فقد يضاف إلى الله الإطعام والرزق، وذلك بعينه يضاف إلى الخلق ولا يوجب ذلك شركا فكذلك أمر الأفعال فهى خلق لله وكسب للعبد ولا يوجب ذلك شركا بين الله والعبد، ثم يحاول الماتريدى إلزام الكعبى القول بالشركة لقوله بقدرة العباد على الأفعال، فيقول إنه قد يقال فى الشرك فى قرية على تفرق الأملاك، وفى التجارة على تفرق المعاملات، فقل بين الله والخلق شرك فى العالم ثم فى الأفعال بما كان فيه أمر وإقدار، ويرى الماتريدى أن قول المعتزلة بالإحالة أى إحالة مقدور واحد لقادرين يؤدى إلى قول أهل الزندقة بقدم العالم وإحالة خروج شىء من لا شيء، وأن من يفعل فعلا لا ينتفع به يكون سفيها، فهم يقيسون الأمر على الشاهد ويحيلون أن يكون فعل واحد لاثنين[١].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٩٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠. ومواضع أخرى متفرقة، ولرأى المعتزلة فى استحالة كون مقدور واحد لقادرين، انظر القاضى عبد الجبار: جـ ٨/١٠٩- ١٦١.

والواقع أن اتهام الكعبى للماتريدى بإيجاب الشركة يدفعه قول الماتريدى بجهات للفعل وخلق الشىء غير الشىء، فإضافة الفعل تختلف بالنسبة لله وبالنسبة للعبد ويكاد أن يكون الإلزام يقع على الكعبى نفسه، إذ هو لا يقول بجهات الفعل، وخلق الشىء هو الشىء عنده والعباد خالقون لأفعالهم عنده فهم مشاركون لله فى الخلق، ولكن ذلك لا يعدو إلا مجرد إلزام، فلقد فرق الكعبى بين خلق الله وفعل العبد ولم يصرح هو أو الماتريدى بتشابه الخلق بين الله والعبد، لذا فهى مجرد إلزامات أدى إليها محاولة كل فريق إبطال أقوال مخالفة من أى طريق.

٤- تناقض الكعبى فى قول كل مختار فى فعله مضطر فى تأمله: يرى الماتريدى أن فى ذلك القول إلزام لأمرين فى شىء واحد وقول بوجود حالين للفعل الواحد[١]، وهذا يعنى أن الكعبى يقول بجهات للفعل وهذا باطل عند المعتزلة ثم إن فى ذلك أيضا جعل مقدور واحد تحت قادرين، وهو ما أنكره المعتزلة، وفيه أيضًا إثبات الشركة بين الله والعبد فى الفعل. وهذا باطل عند المعتزلة، وبذا يكون الكعبى قد تناقض فى قوله هذا.

٥- الرد على احتجاج المعتزلة بأن الفعل لو كان لفاعلين فمن المطيع ومن الخاضع:

يرد الماتريدى على ذلك بالقول باختلاف جهات الفعل وإنما سمى كل بالذى له، فمن حيث خلق الله للفعل يسمى خالقا، ومن حيث اكتساب الفعل يسمى العبد مكتسبا، ويلاحظ الماتريدى أن المعتزلة جعلت الله خالقا للحركات ولفساد الأشياء غير مسمى بها فمثله الأفعال[٢].

٦- الرد على قول الكعبى بأن خالق المعصية أحق بالذنب من فاعلها:

يرد الماتريدى على ذلك باستخدام الأساس الذى اعتمد عليه كثيرًا وهو القول بجهات للفعل وخلق للشىء غير الشىء والتفرقة بين فعل الله وفعل العبد، فخلق الله للمعصية حكمة من حيث جعلها قبيحة، وهى من العبد سفه وجور وقبح ومعصية، وعلى هذا فلا يستحق خالقها العذاب ويستحق فاعلها العذاب لاختلاف الجهة[٣].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٤١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٤١.

٧- الرد على احتجاج الكعبي باستحالة فعل واحد لفاعلين استنادا إلى قول واحد وخبر واحد:

أى كما لا يجوز فى الشاهد إضافة قول واحد لاثنين، ويرد الماتريدى أنهما يجوزان فى الشاهد، لأنه قد يقال هذا قول جماعة وخبر المتواتر هو الذى يقول به فلان وفلانة، فلئن كان ذا أصله فيجب به جواز الآخر إذا به يلزم الآخر، ثم يقول الماتريدى أنه لو جاز أن يكون الشاهد دليل الغائب لوجب على ذلك التفريق بين الفعل والقول فى الغائب كما فى الشاهد، ثم إنه يجوز القول بأن الله خالق كل شيء ولا يجوز القول بأن الله قائل كل قول، فدل أن أحدهما ليس بنظير الآخر، مع ما يجوز عندهم فمثل كل واحد بقدرة هى فعل الله تعالى، ثم لم يجز فى قول كل أحد وخبره أنه بقدرة هو قول الله تعالى وخبره، وعلى هذا يجب التفريق بين القول والخبر وبين الفعل[1].

٨- احتجاج الماتريدى على الكعبي فلم لم يقل بخلق الأفعال قياسا على قوله بخلق القرآن:

فالكعبي يحتج على خلق القرآن بأنه متجزئ ومتبعض، فلم لم يقل بخلق جميع الأعراض ومنها أفعال العباد، ولم لا يقال بخلق الكفر مثلما يقال بخلق الشرور والأسقام، ويجيب الكعبي أن هذه ليست بشرور فى الحكمة والكفر ليس بحكمة، ويرد الماتريدى بأن الله خلق الكفر وجعله قبيحا من الكافر وفى خلقه حكمة، وهو يعفو العبد ولا يضر الصانع، ويعقب الماتريدى على قول الكعبي بأن الله خلق الكفر لا عن أحد، بأن هذا الكلام من لا يعقل ما يقول فالكفر اسم لفعل العبد فكيف يكون ولا عبد، وعلى هذا يجب أن يكون خلقه حكمة، ثم إن الأسقام لا يجوز أن يخلقها الله لا فى أحد ولا أحد، ثم لم يمنع تحقق الحكمة لها فمثله الذى ذكر[2]، فالماتريدى يريد أن يبطل دعوى الكعبي فى عدم القول بخلق الأفعال كما قال فى خلق القرآن وخلق الشرور والأسقام.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٤١ وانظر القاضى عبد الجبار المغنى جـ ٨/ ٢٥٦ نفس الإلزام.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥٢ وانظر رد المعتزلة القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ٢٩٣.

٩- اعتراض الماتريدى على المعتزلة لم لا تقدرون على خلق الأجسام مثل خلق الأعراض:

يرى الماتريدى أنه يلزم المعتزلة هذا الاعتراض ولا يلزمه هو، لأنه لم يحقق الفعل للعبد إذ أن خلق الأجسام عندهم ما هو إلا خروجها من العدم ووجودها بعد أن لم توجد وهذا المعنى قد حققوه فى الأعراض فيلزمهم الاعتراض[١]، ولكن المعتزلة يقولون إن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى فإن خلقه عز وجل يشتمل على الأجسام والأعراض وليس كذلك خلقنا، فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والقعود وما جرى مجراها[٢]، وهم بهذه التفرقة يحاولون التخلص من هذا الإلزام.

١٠- اعتراض الماتريدى على المعتزلة بأن إضافة القدرة للعبد تعنى قدرته على إعادة الفعل:

ويرد الكعبى على هذا الاعتراض بأننا نفعل بآلة وقدرة وعلاج وفكر، ولو استمرت لنا هذه الأمور لأمكننا ذلك، ويعترض الماتريدى على هذا الرد بسؤاله بأن هذه الوجوه التى تمنعك أهى من فعلك أم لا؟ فإن قال لا فقد أقر بأنها من الله وهو قد أنكر ذلك وإن قال نعم قيل فما بال تلك الأفعال التى لك القدرة عليها وقد بقيت القدرة مع الفعل لم تستو، وقد قصدت أن تستوى وكانت لك القدرة، فهذا يبين أنها تخرج على غير تقديرك، وعلى ذلك فإن أحداً لا يقصد بفعله القبيح وقد يقع كذلك فثبت أنه ليس له[٣]، أى أن الأفعال قد تخرج على غير قصد فاعليها وهذا يعنى أن تلك الأفعال ليست لهم بل هى من الله، ويلاحظ أن اعتراض الماتريدى يقوم على القول بالقدرة مع الفعل وهذا ما نفته المعتزلة مما جعل الماتريدى يتهمهم بوقوع الفعل بقدرة معدومة على نحو

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٥٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٠، ٣٨١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٥٤ وانظر الجوينى الإرشاد ٢٠٠، ٢٠١ وانظر القاضى عبد الجبار عن رأى المعتزلة شرح الأصول الخمسة ٢٧٤.

ما سنعـرف فى الحديث عن القدرة كمـا أن المعتزلة تقـول إن الله ليس قادرا على الإعادة لقدرته على الإيجاد[1].

١١- الرد على اعتراض الكعبي بأنه لا يعرف المكتسب من غيره:

ويرد الماتريدى إن اشتبه المكتسب من غيره حتى لا يعرف حقيقة كل منهما، ثبت أنهما مخلوقان معا لذلك، وليس المهم معرفة المكتسب وإنما المهم معرفة الله ومعرفة الفعل والأحداث وأن تعرف عن طريقهما الله وأنه الخالق لأفعال العباد والأعيان، لا أن تنفى عنه ما هو له أو تثبت له ما ليس له والمعـتزلة تشك فى هذه المعرفة فهى تنسب الفعل من حيث الـسبب إلى الله أو إلى العبد، ويرى الماتريدى أن نسـبة السبب إلى العبد يعنى الشرك ووجود آلهة مع الله، ولا يعرف إذا كان العبد الفاعل أم الله[2].

١٢- الرد على الاحتجاج بالسمع فى إنكار المعتزلة لخلق الله للأفعال:

أ- الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ وقـوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥، ٩٦].

يرى الكعبى فى هذه الآية إضافة الفعل للعباد، ويرد الماتريدى بأن ظاهر الآية خلق العمل، وجمـيع ما ذكر من نحتهم دخل فيـه، وكذلك إفكهم، وبه عوبوا، لا بذلك الشيء حيث فعلوا ثم عـبدوا، فكأنهم عبدوا فعلهم، فثبت أن العمل مخلوق وأنهم عبدوا معمولا مخلوقًا كما ذكر[3].

ب- الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦] أثبت المعـتزلة الخلق للعـباد وتمسكوا بهـذه الآية، لكنهم نفوا تشـابه خلق الله وخلق العبـد، فقال الكعبى فـعلنا عبث وفسـاد وخضوع وذلة، وفعل الله حكمـة وصواب وتفضل، وليس من حيث الحدث والخروج من العدم تشابه لاختلاف كما لم يكن فى عالم وحى وقادر تشـابه لاختلاف المعنى، ويعارض الماتريدى قول المعتـزلة بأن تحقيق الفعل للعباد لا يحـقق التشابه، فيذكر الماتريدى أن الله أثبت التـشابه من حيث الفعل

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٧٤.　　(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥١.

(٣) الماتريدى: التوحـيد ٢٤٧، ٢٤٨ وانظر شرح ابن الهمـام لهذه الآية يؤيد فيـه راى الماتريدى على أساس لغوى: المسايرة ٤٤- ٤٧ وانظر لمعرفة راى المعتزلة رأى عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٣٨٢.

حيث قال: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه﴾ [الرعد: ١٦]، نفى أن يكون من أحد خلق كخلقه وأوجب لهم العذر فى عبادتهم ما كانوا يعبدون لو كان منهم خلق كخلقه، وأيضا إننا لم نر كيفية الإنشاء وإنما يعلم بالمنشأ فقد يكون الخلق فى حق الخروج من العدم إلى الوجود والحدث من لا شيء، وقد يكون فى حق الكسب والتحرك والسكون، فمن حقق للعبد من الفعل من الوجه الذى تحقق من الله فقد وجد خلق كخلقه إذ لا وجه لفعله غير ذلك[١] أى أن المعتزلة أضافت المعنى الثانى للخلق للعباد، وهذا يعنى فى نظر الماتريدى تحقيق التشابه فى الخلق بين الله والعبد، فبإضافة أى معنى للخلق للعبد يحقق التشابه فى نظره.

ثم يقول الماتريدى إن فى إثبات الحدوث إثبات للخلق وفى ذلك إثبات التشابه، والمعتزلة بإثباتهم حدوث الأفعال للعباد فهم بذلك محدثين، لأن الحدث لابد له من محدث وهذا يؤدى إلى وجود محدثين مع الله، كما أن الحدث دليل الخلق فكأنهم خالقين مع الله[٢].

ثم يرد على تفرقة الكعبى بين خلق الله وخلق العبد، بأن خلق الله تفضل وتطول، فيقول بأن عند المعتزلة خلق الشيء هو الخلق، ولا شك أن الخلق يشمل الذلة والخضوع والعيوب والفساد، فتكون هذه أوصاف فعل الله عند المعتزلة، فكيف أنكر كل هذه الأحوال وقال إن خلقه تفضل وتطول، ويرى الماتريدى أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا بصلات توضح المراد وليس من هذا الوجه دفع التشابه به، والتشابه والاختلاف يقع فى الأغيار، وخالق العالم كله واحد فلا نسبة للفعل للعبد من ذلك الوجه[٣].

جـ - الرد على الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بحيرة﴾ [المائدة: ١٠٣] ويرد الماتريدى أن تلك أسماء أعيان، لا يحتج بها فى نفى خلق الأعمال، فهذا أسماء لأعيان لا أفعال، وهن مخلوقات لا شك[٤].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٤٨ وانظر القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ٨٠، ٢٨١ لتفسير هذه الآية.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥١، ٢٥٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٤٩، ٢٥٠.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٤٨.

د- الرد على اعتراض الكعبى بأن قوله خالق كل شىء لا يعنى خلق الله للأفعال: فزعم الكعبى أن الآية امتداح، وليس ذلك فى شتم نفسه ولا فى الكفر لأنه عابه وعذب عليه ولا يجوز أن يعيب ويعذب على فعله، ويرد الماتريدى بأن الآية لا تخرج مخرج الامتداح إلا إذا أريد بها كلية الأشياء، وهى تعنى تحقيق الأفعال ونسبتها إلى الله، وذلك من وجوه: أحدها: جعل كل شىء تحت قدرته ليظهر حاجة الخلق إليه سبحانه، ثانيها: أن الوصف بالقوة على ما لا فعل لغيره ليس بعجيب بل يستحقه كل ضعيف ومهان، وهذا يثبت أن الامتداح يكون من هذا الوجه، ثالثها: خطأ من يفهم أن خلط كل شىء على ما عليه يوجب وصف الرب أو تحقيق الفعل من الوجه الذى يكون من العباد منه - فالماتريدى ينبه إلى خطأ من يسوى بين فعل الله وفعل العبد، ويقول بأن للفعل جهات، فيكون حسنا من الله قبيحا من العبد، رابعها: أن الله يتعالى أن يلحقه ذم أو مدح من حيث فعله، ويرى الماتريدى بين قول المجوس وإنكارهم خلق الله الشرور ونسبتهم كل خير إلى الله خلقا وإرادة، وبين قول المعتزلة فى تخصيص هذه الآية ليخرجوا الشرور عن خلقه بل يرى أن قول المجوس عند التحصيل خير من قول المعتزلة، وإذ أن المجوس حققوا لله فعل الخير وما يحمد عليه، لكن القدرية أبطلوا عنه أيضا كل شىء يحمد عليه من الخيرات.

ويرد الماتريدى على قول الكعبى بأن الله لو كان خالقا لأفعال العباد لكان خالقا شتم نفسه والكفر به، بأنه لم يكن فى الحقيقة مذموما مشتوما لخلقه الكفر، بل خلق فعل الشتم من الكافر كذبا وفعلا لا يوصف بالقبح وكذلك خلقه إياه - والماتريدى يعتمد على القول بجهات - الفعل وخلق الشىء غير الشىء.

ويرد على اعتراض آخر للكعبى هو أن الله لم يدخل فى قوله خالق كل شىء وهو شىء، وعلى ذلك يجوز إخراج أشياء ليست مخلوقة له، كخلقه لنفسه، ويرد الماتريدى أن الله لا يذكر فى اسم الأشياء بالإطلاق، وإلا جاز أن يذكر فى ذكر العلماء والفاعلين، ومعنى هذا أن الله شىء لا كالأشياء كما أنه عالم كالعلماء، ويرى الماتريدى أنه لا يجوز خروج غيره وبخروجه هو لوجوه، أحدها: قول رب كل

شيء، ولم يجز بخروج شيء من ذاك وتخصيصه في الخلق ليبطل معرفة المراد من حيث لم يدخل هو فيه، والثاني: أنه امتداح وفي دخوله سقوطه، إذ هو امتداح بما صير كل شيء تحت القدرة، وحقق في كل العبودية وتحقيق ذلك فيه إبطال ذلك[1].

هـ ـ القائلون بالكسب: يذكر الماتريدى آراء القائلين بالكسب وهم الذين قالوا بأن أفعال العباد هى من الله من حيث الخلق والإيجاد، وهى مكسوبة للعباد من حيث إضافتها إليهم، ودليل إضافتها إلى الله خلقه، وإلى العبد كسبه، فطريق إضافتها إلى الله غير طريق إضافتها إلى العبد، فهى تضاف إلى الله حقيقة وإلى العبد على سبيل المجاز، وعلى هذا يفرق الماتريدى بين الخلق والكسب وأنه لا تعارض بين الخلق والكسب، وقد أخبر الله تعالى أنه هو المنفرد بخلق الخلائق فثبت أن الأفعال من الله من جهة الخلق ومن جهة الكسب للعبد، ويرى الماتريدى أن القول بالكسب لا يوقع تشابه في الخلق ولا يوجب الشركة بين الله والعبد، لأنه لا يتحقق من العباد الفعل من الوجه الذى يتحقق من الله تعالى، ويستدل الماتريدى على ذلك بأنه يضاف الملك إلى الله تعالى، وإلى الخلق ثم لا يقع فى ذلك اشتراك لأنه من الوجه الذى يضاف إلى الله تعالى لا يحقق ذلك الوجه فى الخلق، لأن الإضافة إلى الله من جهة التحقيق وإلى العبد من جهة المجاز، فكذلك إضافة الأفعال إلى الله تعالى وإلى العبد لا توجب الشركة، لاختلاف الجهتين، والقول بالكسب فى نظر الماتريدى هو القول العدل، إذ فيه تحقيق القول بالأمرين ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه محموداً كما قال خالق كل شيء. . وليكون عدلا متفضلا وما ربك بظلام للعبيد[2].

ولقد وضعت عدة تعريفات للكسب ويجمعها جميعا، أنه يطلق على الفعل الذى يقع من العبد، وهو مقدور له ويقع فى محل قدرته ولا ينفرد به ويقع بآلة

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٤٤- ٢٤٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢٨، ٢٢٩ وتأويلات أهل السنة جـ ٣/ ١٥٩.

ويفترق عن فعل الله الذى يقع لا فى محل ولا بآلة وينفرد القادر به[1] من أوائل من قال بالكسب أبو حنيفة وفرق بينه وبين الخلق[2] كذلك ضرار بن عمرو وهو من المعتزلة لكنه وافق أهل السنة فى خلق الأفعال[3]، وقال الأشعرى وتابعه من بعده أصحابه بالكسب[4] إلا أن هناك فرق بين الكسب عند الماتريدى وعند الأشعرى سنعرض له فى فصل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى، ولقد تعرض الكسب لنقد من المعتزلة وكذلك ابن رشد، وذلك لأنهم رأوا فيه قولا غير معقول ومفهوم ويلزم القائل به ما يلزم المجبرة، وأن نسبة الفعل إلى الله وأنه أحدثه وأوجده فلا سبيل إلى إثبات قدرة العبد وأنه لا فرق بين الفعل الاضطرارى والفعل المكتسب إلا فى اللفظ[5].

وتقوم الاعتراضات على الكسب على أنه إن لم يكن للقدرة الحادثة تأثير فتعلقها بالفعل غير معقول، ونجد دفاعًا من القائلين بالكسب ورد على هذا الاعتراض وذلك بقياس تعلق القدرة الحادثة بالفعل وإن كانت غير محدثة له، على تعلق العلم والإرادة، فكما لا يؤثران فى المعلوم أو المراد فكذلك القدرة الحادثة لا تؤثر فى المقدور[6].

ثالثًا: أدلة الماتريدى على خلق الأفعال «الكسب»

١ - أما الأدلة العقلية:

أ- وجود أفعال من العباد لا تبلغها أوهامهم ولا تقدرها عقولهم وأفعال ينتهى إليها قصدهم وتبلغها عقولهم: والفعل الأول مثل تصوير الشىء من العدم إلى الوجود،

---

(١) انظر عدة تعريفات للكسب لأهل السنة الباقلانى: التمهيد ٣٠٧، ٣٠٨ وأبو المعين النسفى تبصرة الأدلة ٣٨٧ والرازى محصل أفكار المتقدمين ١٤٤ ولرأى المعتزلة فى الكسب، الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ٤/ ٢٢١، والقاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ١٦٣، ١٦٤.

(٢) عناية الله إبلاغ أبو حنيفة المتكلم ١٨٠، ١٨١.

(٣) الإسفراينى التبصر فى الدين ٩٥، وأيضا القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٦٣.

(٤) الأشعرى: اللمع ٥٥ والباقلانى: التمهيد ٢٨٦، ٢٨٧.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٣- ٣٨٦ وأيضًا المغنى جـ ٨/ ٨٤- ٩٦ وابن رشد: مناهج الأدلة ٢٢٢.

(٦) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ١٢٦، ١٢٧، أبو عذبة الروضة البهية ٣٠.

والفعل الثانى كالتحرك والسكون، وهذا يثبت أن فعل العباد من الوجه الأول ليس لهم ومن الوجه الثانى لهم، وذلك لأن الله هو المتـفرد بالإيجاد والخلق وهذا دليل القول بالصـانع والرسل، ولقد نفى الله التـشبيه وأوجـب أن تشابه الخلق من هذا الوجه فيـه تماثلا، وإننا لو جعلنا الأفعال الحادثة مـن العدم إلى الوجود عن طريق أربابها لزم القول بخالق سواه.

ولا يمكن إضـافة الفـعل للعـباد، وذلك لخـروج أفعـالهم على غـير علمـهم وقصدهم فخروج أفعال من حسن وقبح على غير علمهم فى مبلغ الحسن والقبح، ثبت أنها ليست لهم، ولا يجوز أن تكون حسنة لنفـسها لأن الشىء من حيث نفسه جاهـل بما هو عليه كـذلك لو ثبت حـسن وقبـح بلا منشئ لجاز كون كل شىء بلا منشئ ثم إن الأفعال مؤذية ومتعبة ومحال تأذى للطبع بلا مؤذ. ثبت أنها مؤذية وأن قصد أهلها التلذذ بها فتكون كذلك لا بهم[1]، ونجد أن هذا الدليل الذى قاله الماتريدى يتردد من بعده على لسـان الباقلانى[2]، ولقد اعترض - الـدكتور قاسم على هذا الدليل وتـساءل عن الصلـة بين خلق الله وخلق العـبـد وعلم الله وعلم الإنسان وذكـر أن الماتريدى أخطأ فى عدم تفرقـته بين خلق الله وخلق العـبد[3]، ولكن هذا الاعتراض مخالف للحقيـقة، فالماتريدى قد فرق بين فعل الله الذى هو خلق وهو ينفرد به وبين فـعل الإنسـان الذى هو كسب، ونفى عن الإنســان إضافة الخلق إليه أو إضافـة أى معنى من معانى الخلق إذ يرى أن الإحـداث والخلق معنى واحد، وذلك لأن فى ذلك تشابهـا، وقصد الماتريدى هو أن إثبات أية قـدرة للعبد عن طريق الخلق أو الإحداث يوجب التـشابه بالله، لذا فهو هنا يحـاول نفى قدرة العبد عن طريق نفى التشابه لأن فى إثبات القدرة إثبات التشابه وخلق الله للأفعال هو تحقيق لقدرة الله التامة وتميز لهـا عن القدرة الناقصة، فقصده هو إثبات نقص قدرة العبد لإثبات قدرة الله المطلقة.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٩، ٢٣٠. (٢) الباقلانى: التمهيد ٣٠٣.

(٣) د. محمود قاسم: مناهج الأدلة ١١٣، ١١٤ وانظر أيضًا تفاصـيل اعتراضات المعتزلة عن ذلك، القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ٢٧٦ وما بعدها.

ب- القول بخلق الله للأفعال تحقيق لخلق الله للعالم ووحدانيته وقدرته المطلقة:

يرى الماتريدى أن حدوث الأعيان وامتناع خروجها عن التفريق والاجتماع إن لم تكن هذه الأحوال فى الحقيقة خلقًا من الله على يدى من جرت على يديه، لم نقدر أن نثبت جسم أو عين بفعل الله إذ يجوز تحقيقها لا بالله، فيصير دليل حدوث العالم بقيمة غير الله وبذا يبطل العلم بالله ويبطل أن يكون الله جعل لوحدانيته دليلا به يعرف، ولو قيل بخلق العباد لأفعالهم لقيل بشركاء لله فى خلقه ولا يتسنى للمعتزلة نقض قول الملحدة وهم يشاركوهم فى إلحادهم بإضافة الخلق لغير الله وفى إثبات الفعل لله وحده إثبات للوحدانية، ولو كان له شركاء فى الفعل لم يحق للقول ليس كمثله شىء، وفى القول بخلق الله للأفعال وانفراده بالخلق تحقيق للوحدانية ونفى التشبيه، كذلك تحقيق لقدرة الله التامة إذ أن خلق الله للأفعال دليل على إظهار حجته على أيدى الرسل وتدبير العالم، فلو لم يكن قادرا على كل ذلك لاحتاج إلى مساعدة خلقه، وليس بإله ولا قادر من أظهر حجته بغيره، ثم إن القدرة الناقصة تكون للعبد وهو ليس له قدرة على غيره فلو لم يكن لله قدرة على العبد لكانت قدرته ناقصة كقدرة العبد والله يجل عن وصف المخلوق[1].

ولقد اعترض الدكتور قاسم - على هذا الدليل قائلا بأنه لا يضر الله أن تكون قدرة العبد ناقصة لأن العبد إن اختار أحد الممكنين فالله هو الذى خلق شروط كل منهما[2] والواقع أن الماتريدى لا ينفى اختيار العبد لأحد الممكنين إنما ينفى قدرة العبد على خلق أحد الممكنين، ثم هو يريد إثبات القدرة المطلقة لله تعالى التى لا يعجزها شىء والتى ينفرد الله لها وهو يميزها عن القدرة الناقصة.

جـ - معنى أن الله مالك كل شىء أنه خالق كل شىء[3]:

يربط الماتريدى بين ملكية الله للأشياء وبين خلقه لها وذلك يعنى أن الله هو

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١١٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٢ ونرى المعتزلة وردها انظر القاضى عبد الجبار المغنى جـ ٨/ ٢٩٢.

المالك لكل الأشياء على الحقيقة، إذ هو موجودها وعالم بها وجاعلها على ما هى عليـه، وهذا هو معنى ملكيـة الله لكل شىء وخلقـه لكل شىء وهى تفتـرق عن ملكية غـيره من الخلق إذ هى تضاف إليـهم من جهة غـير الجهـة التى تضاف إلى الله، لكن المعتزلة تمنع الإطلاق فى ذلك وترى أن المراد أنه يملك المنع أو الإقدار.

د- العبد قادر بإقدار الله له فيستحيل أن يصدر منه فعل بغير قدرة الله[١]:

وعلى ذلك فالله هـو خالق أفعـال العبد، ويعـترض الدكتـور قاسم على هذا الدليل بأنه لا يلزم مـن خلق قدرة العـبـد خلق الفـعل نفســه لأن القـدرة تصلح للضدين[٢]، لكن يمكن القول بأن الماتريدى لا يقـول بصلاحية القـدرة للضدين، وعلى هذا فإن هذا القول يستقيم مع رأيه بعدم صـلاحية القدرة للضدين، ولا يستقيم مع من يقول بصلاحية القدرة للضدين.

هـ ـ الله قادر على أجناس الأفعال التى يكتسبها العباد فهو قادر على نفس كسبهم:

فـأفعـال العبـاد حركـات وسكون فى الظاهر والله قـادر عليهـا ولولا ذلك لما أقدرهم عليهـا فصارت هى نفسهـا تحت قدرته عليها، وإذا أقـدر العبد على ذلك وذهبت عنه القـدرة صار قـادراً بقدرة نزول، ومن ذلك وصــفه فـهو عبـد وليس رب[٣]، والماتريدى يحاول بذلك إثبـات أن أفعال العبـاد من خلق الله، لأنها تقع تحت قدرته وبإقـداره، كذلك يرد على من قال من المعـتزلة أن الله إذا قدر عـباده على حركـة أو سكون أو فعل من الأفعال لم يـوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما كـان من جنس ذلك، وأن الحركات التى يقـدر عليها البـارى ليست من جنس الحركات التى أقدر عليهـا غيره من العباد[٤]، كذلك عارض المعتـزلة القول بعموم القدرة وقياسها على العلم[٥].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٠، ٢٣١ وإلى هذا ذهب الباقلانى التمهيد: ٣٠٣.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١/ ٢٧٤.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٧٥ كذلك المغنى جـ ٨/ ٣٧١ حيث رد المعتزلة.

و- لو كان العبد قادرا على خلق أفعاله لكان أعظم قدرة من الله لقدرته على خلق الإيمان:

ويرى الماتريدى أن سبيل معرفة الفاعل هى آثار فعله والإيمان أجل الأفعال، فلو كان الله غير خالق له لأدى ذلك إلى تفضيل من يطيع الله بالإيمان على الله بما خلقه من الأقدار والأفنان ومعلوم تفاضل الفاضلين بأفعالهم، وهذا يوجب فضل العبد على الله[1]، لكن المعتزلة ترد على هذا، بأن القول لا يستقيم لأنه لا سبيل لوصول العباد إلى منافعهم من دون أفعاله تعالى وهى أنفع لهم من أفعالهم[2].

ز- الله يوجب الشكر على الإيمان فإن لم يكن خالقا له لكان يحمد بما لم يفعل[3]:

والماتريدى هنا يبين أن خلق الإيمان من الله وليس من العبد، ويحاول الدكتور قاسم نقض هذا الدليل بالقول بأن الشكر ليس على الفعل ولكن الشكر على القدرة الصالحة للضدين[4]، ولكن يمكننا القول بأنه لو وجب الشكر على القدرة المخلوقة الصالحة للضدين وليس على الفعل كما يذكر لوجب الشكر على الكفر أيضا إذ القدرة صالحة للكفر والإيمان معًا، ومعلوم وجوب الشكر على الإيمان وليس على الكفر بما دل على أن الشكر واجب على الفعل وليس على القدرة.

ح- دلالة خلق الأفعال على الله ووحدانيته أعظم من دلالة خلق السموات والأرض:

إذ أن الكل يعلم أنه ليس لأحد من الخلق تدبير فى فعله فيعلم بالضرورة بما خرج عن مقصوده وقصر عن الحد الذى يحده، فكان مقدراً بما لا يحتمل وسعة التقديرية فيعلم به ضرورة أن الذى قام به هو الذى قدره وأخرجه على ما أراد[5].

ط- لو خرج شيء عن قدرة الله فكيف نؤمن بوعده ووعيده[6]:

وفى هذا يعتمد الماتريدى على ما ورد فى السمع من أخبار عن قدرة الله على كل شيء، وإذا جاز القول بخروج شيء عن قدرته لجاز أيضًا الخروج مما جاء فى

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣٤.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ٢٩١. (٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٥.

(٤) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١١٦ وانظر لرأى المعتزلة، القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨/ ٣٠٣، ٣٠٨ حيث يرون أن الإيمان من ألطاف الله وهو يضاف إليه مجازا.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٢٥. (٦) الماتريدى: التوحيد ٢٢٢.

السمع من وعد الله ووعيده وقدرته أيضًا، أن الماتريدى كما سبق القول، يرى أن فى إثبات قدرة العبد إنكار لقدرة الله المطلقة.

٢- الأدلة السمعية على خلق الله للأفعال:

فى رد الماتريدى على المعتزلة بعدم استخدام القياس فى إثبات خلق الله للأفعال يقول: إن كان لا يستعمل القياس كما يقولون، بطل مذهبهم ولم يجز معرفة خلق إلا بالسمع ويجب التسليم بالسمع، ويقول تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وفيما يلى سنعرض الآيات التى استدل بها الماتريدى على خلق الله للأفعال:

أ- الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٣) أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤]. ويرى المعتزلة أن المراد من الآية أنه تعالى الخالق للصدور بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم، ولا ذم على سر أو جهر لم يتعلق بنا. وأولوا قوله: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾، بأن حرف من لا يرجع إلى الله تعالى، وإنما يرجع للخلق فكأنه قال ألا يعلم الله من خلق على إضمار اسم الله تعالى، ومعنى هذا أنهم يرون أن الخلق يرجع إلى العباد وليس إلى الله والله يعلم من خلق من العباد، أما الماتريدى يرى أن الله قد أخبر أنه خالق الجهر والسر ولو كان من غيره لجاز جهله به، ولم يكن لاحتجاجه بفعل سواه معنى، أى لو كان العباد خالقين لسرهم وجهرهم لجاز أنه لا يعلمه الله، ولو كان من فعلهم لم يكن لاحتجاجه بعلمه معنى، لأنه من فعل سواه، وحرف (من) فى قوله ألا يعلم الله من خلق راجع إلى الله، فكأنه يقول ألا يعلم الخالق، وفى هذا إثبات خلق الله للأفعال والأقوال والسر، ويرى أن تأويل المعتزلة للآية فاسد لعدة وجوه: أولا: أن الآية فى موضع الوعيد، ولو كان قوله من خلق راجعًا إلى الأنفس لزال موضع الوعيد، لأن إيجاب الوعيد بالأفعال وليس بالأنفس. ثانيًا: ليس فى إثبات العلم بخلق الأنفس إثبات بالعلم بما أسروا وجهروا، كما لم يكن عند المعتزلة إيجاب خلق الأنفس خلق الأفعال، والآية فى

تحقيق العلم بما أسروا وجهروا لأن قوله بعلم من خلق مذكور على أثر قوله وأسروا قولكم أو اجهروا به[1]، والماتريدى هنا يربط بين العلم والخلق.

ب- الاستدلال بآيات تضيف أفعال الخلق لله: مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ﴾ [سبأ: ١٨] أخبر الله أن تقدير السير والتسيير فعله وبه كان السير، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [الروم: ٢١]، فيها خبران جعل المودة والرحمة من آياته، وقد أخبر الله أن منامكم من آياته وابتغاؤكم من فضله من آياته، ومن البعيد أنشأ غيره له من الآيات إذ ذلك أحق أن تكون الآية له، وهن كلهن أفعال الخلق[2]، أيضًا يستشهد الماتريدى بقوله تعالى: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، يستنبط منها الماتريدى دلالة أن الله خالق فعل العباد فإذا كان هو الذى يمدهم فى الطغيان قدر على ضده من فعل الإيمان، وأيضا قوله علم الإنسان وعلم القرآن وعلم البيان دليل على أن الله صنع فى فعل العباد حيث أضاف التعليم إلى نفسه ومن أن خلق فعل التعليم منه، وقوله: وما علمناه الشعر دليل على وجود الأسباب من الله[3] فالماتريدى يؤول هذه الآيات بإضافة الفعل إلى الله، لأن منه الأسباب فهو إضافة حقيقة لا مجاز، ويؤكد على هذه الإضافة الحقيقة لأفعال العباد إلى الله، ويرد على قول جعفر ابن حرب من المعتزلة، بأنه يجوز إضافة الفعل إلى غيره وإن لم يكن له فى ذلك الفعل صنع نحو ما يقال فى السفر إن هؤلاء خلفوا أولئك إذا تقدموا عليهم وهم لم يخلفوا أولئك فى الحقيقة أو لا صنع لهم فى التخليف، ويرد الماتريدى بل لهم فى ذلك صنع هو أنهم إذا لم ينتظروهم فقد خلفوهم، فأضيف إليهم لوجود الصنع منهم، ولكن هذه الإضافة مجازاً لا حقيقة لأنهم لا يملكون تخليف هؤلاء لأنه لا قدرة لأحد على غيره. ولكن قدرة الله كاملة وأضيف إليه ذلك الفعل بحسب العمل بحقيقة الإضافة وذلك تحقيق الفعل[4]..

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٣/٦٨، ٦٩ والتوحيد ٢٢٤ ولرأى المعتزلة، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٥ ولقد ذكر الماتريدى تأويلات المعتزلة للآية.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥٤، ٢٥٥.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ١٦٣.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢/ ٩٩.

جـ ـ الاستدلال بآيات تؤكد إرادة الله للأفعال ومنها أفعال العباد: وجملة هذه الآيات قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]. فبعد أن أورد الماتريدى آيات كثيرة تضيف فعل العباد إلى الله إضافة حقيقة لا مجازاً، يثبت إرادة الله للأفعال، ومنها أفعال العباد، وقد أخبر أنه يفعل ما يريد وفى أفعال العباد ما يريد وقد ذم الله من أحب أن يحمد على ما لم يفعل، وقد ألزم المؤمنين أن يحمدوه على الإيمان أثبت أنه كان ذلك بفعله[١].

د ـ آيات تضيف القدرة الكلية لله على الأشياء ومنها أفعال العباد: ويستدل بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٩] امتدح جل ثناؤه بإدخال كلية الأشياء تحت قدرته، وبه خوف من عائد نقمته وأطمع من خضع له عظيم ثوابه فليس يجوز إخراج شىء تحت القدرة عن قدرته وإلا اضمحل الخوف بما خوفه والرجاء فيما أطمعه والله على كل شىء قدير، فلا صنع لأحد فى شىء إلا بأقداره، أو محال أن يقدر على ما لا يقدر هو عليه أو يزول به قدرته[٢].

الاستدلال بآيات تضيف ما يصيب العبد من خير أو ضر إلى الله

ففى تأويله لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ [الأنعام: ١٧] فيه إخبار أن ما يصيب العبد من الضر أو الخير إنما يصاب به من الله، ثم إن الضر المذكور فى الآية لا يخلو من أن يراد به سقم النفس أو ضيق العيش أو شدة وظلم يكون من العباد، فإن كان كذلك حل إضافة ذلك إلى الله تعالى، على أن لله فيه فعلا وهو أن خلق ذلك منهم فهو على كل شىء قدير من كشف الضر له وانصرف عنه وأصابه الخير لا يملك ذلك غيره[٣].

ويشرح الماتريدى قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] بما يوافق رأيه فى خلق الله لأفعال العباد، ويذكر أن

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٥٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد تأويلات أهل السنة ٢٨٣.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٥٣٤ إلى ٥٣٧.

يحتمل أن يكون قد قال عن الله فى الأول بحق الجزاء، وفى الثانى من نفسك بحق الجناية على ما ذكر فى قوله وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم، ويحتمل أن تكون الآية الأولى فى أمر الدنيا والأخرى فى أمر الدين، ثم إنه يضاف إلى الله من الأفعال ما صلح منها شكرًا وحمدًا بما أنعم الله عليه وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فيضاف إليه بما منه فى ذلك الفضل والنعمة، أما الثانى أى الصنف الثانى من الأفعال فهو يكون ذلة وضلالة فلا يجوز الإضافة إلى الله، وذلك لقبح الإضافة فى ذلك، وذلك مثل أن لا يجوز القول بأنه رب الأقذار وإن كانت من خلقه وتقديره فمثله أمر الأفعال والخلق، وعلى هذا يرى الماتريدى أن نفى الإضافة لا يدل على نفى أن يكون ذلك خلقه ويلاحظ أن الخيرات تضاف إلى الله عند الجميع.

فعند المعتزلة من جهة الأمر والترغيب، وعند الماتريدى من جهة الإفضال والخلق، أما الخلاف ففى أفعال المعاصى ويؤكد إضافة الماتريدى للأفعال كلها إلى الله من جهة الخلق استشهادا بقراءة ابن مسعود للآية وأنا قدرتها عليك أى أن السيئات من الله من جهة الخلق ومن العبد من جهة الكسب.

ويرد الماتريدى على اعتراض آخر حول هذه الآية وأنها لا تقع على الأفعال لقوله ما أصابك ولو كان عليها كان يقول ما أصبت، ولهذا التأويل عند الماتريدى جوابان: أحدهما: إن الإصابة اسم مشترك ما يصيبه هو يصيب ذلك فسواء لو أضيف إليه أو أضيف هو إليه، والثانى: إن ذلك يخرج على الجزاء[1]، وقول الماتريدى إن الحسنة والسيئة من الله وتفسيره لهذه الآية بما يؤكد ذلك يوافق ما ذهب إليه الأشعرى والباقلانى، وإن اختلفا فى صياغة الدليل على ذلك إنما اتفق كل من الماتريدى والأشعرى والباقلانى فى نسبة الخير والشر المذكور فى الآية إلى الله[2].

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ ١/ ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٥٥ والباقلانى التمهيد ٣١٨، ٣١٩ واستدلال على أن الحسنة والسيئة من الله لأنه أضافها إلى نفسه وليس إلى النبى ولا يجوز أن يكون النبى خالقًا لما اضافوه من الحسنات والسيئات عند احد من الآية.

و- تفسير الجعل من الله الذى ورد فى الآيات بمعنى الخلق: فقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ [الفرقان: ٣١]، أى خلقنا لكل نبى عداوة كل عدو، والجعل من الله هو الخلق لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣٢]، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢]، فكل جعل أضيف إلى الله فهو خلق منه[١]، ويرد الماتريدى على قول المعتزلة بأن الجعل ليس هو الخلق ففى قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧]، فيذكر تفسير أبو بكر الأصم أن الجعل معناه السبب أى أعطيناهم سبب ذلك فيضاف إليه فعل ذلك، وتفسير جعفر بن حرب بأن الجعل هو التخلية أى خلى بينهم وبين أولئك، وقول الحسن بأن الجعل بمعنى الحكم أى من حكم الله أن من أطاعه يكون ولياً له أو من عصاه يكون عدواً له، وقول غيرهم من المعتزلة أن الجعل هو الوجود أى جعلنا الشياطين معناه وجدناهم كذلك أولياء لهم، ويرد الماتريدى على تلك التفسيرات بأنه لو جاز إضافة الجعل إلى الله على ما ذكر هؤلاء من التخلية والتسمية والحكم والتسبيب والوجود، لجاز إضافة ذلك إلى الأنبياء لأنه كان منهم التسمية والحكم والتخلية، فإذا لم يجز إضافة ذلك إليهم دل أنه قد كان من الله فى ذلك صنع لم يكن ذلك من الأنبياء[٢].

ويلاحظ على ردود الماتريدى على احتجاجات المعتزلة على خلق العباد لأفعالهم وإثباته بطلانها، ثم أدلته على خلق الله للأفعال، كثرة هذه الأدلة والردود وتنوعها مما يشير إلى اهتمامه بمعارضة أقوال المعتزلة وتأكيده لخلق الله للأفعال، ولكن لا يعنى هذا قول الماتريدى بالجبر وانتفاء الاختيار عن الإنسان وعدم قدرته ومسئوليته عن الفعل، بل هو يقول أيضًا بقدرة للعبد هى الكسب، وأن الفعل يضاف إلى الله من جهة الخلق والعبد من جهة الكسب، فما هى حقيقة الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة وقد أثبت كلاهما قدرة للعبد. يوضح لنا أبو المعين النسفى

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٥٨٦.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٦٣٣.

أن حقيقة هذا الخلاف إنما ترجع إلى تعلق قـدرة العبد بقدرة الله، فالماتريدى يقول بتعلق قدرة العبـد بقدرة الله، أما المعتزلة فتقول بعدم تعـلق قدرة العبد بأحد، أى باستقلال قدرة العبد عن قدرة الله، والماتريدى يسمى قدرة العبد كسبًا، أما المعتزلة فتسمى قـدرة العبد خلقا[1]، وعلى هذا يمكن القول بأنه لا خلاف بين الماتريدى والمعتـزلة فى أن للعبـد قدرة وإنما الخـلاف فى صفة هذه القـدرة هل هى خلق أم كسـب؟ وأيضـا فى تعلق هذه القدرة، هل مـتعلقـة بالله أم مستـقلة؟ ولكن لنا أن نتساءل عن هذه القدرة التى يضيفها الماتريدى للعـبد ما هى طبيعتها، وهل هى مع الفعل أم متـقدمة، وهل هى تصلح للضدين أم لا تصلح، وهـذا ما سوف نتناوله فيما يلى:

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٨٧، ٣٨٨.

القسم الثانى

القدرة وما يتصل بها من وسائل

القدرة: القدرة هى الصفة التى تمكن الحى من الفعل وتركه وهى تنقسم إلى قديم ومحدث[1] ويقصد بالقدرة القديمة القدرة الإلهية، ولا خلاف فى أن الله قادر على كل شىء، ويقصد بالقدرة الحادثة قدرة العبد، وفى هذه القدرة وقع الخلاف، فالمجبرة ينكرون القدرة ولا أثر لها والمعتزلة يثبتون القدرة وهى مستقلة غير متعلقة بأحد، أما القائلون بالكسب فلقد توسطوا بينهما فقالوا بأثر لقدرة العبد وهى متعلقة بالله.

ولقد اختلفت الأسماء الدالة على القدرة لكن المعنى واحد فتسمى قوة واستطاعة وطاقة[2]، وسنعرض لموقف الماتريدى ورأيه فى القدرة.

موقف الماتريدى

أولا: تقسيم القدرة: يقسم الماتريدى القدرة الإنسانية إلى قسمين:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الفعل، وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها، والثانى: معنى لا يقدر على تبين حده بشىء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل ولا يجوز وجوده بحال إلا ويقع الفعل، وهو عندنا يقع معه وعند قوم قبله[3]، ويستدل الماتريدى على تقسيم القدرة إلى قسمين بالأدلة القرآنية فى قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] وقوله: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢].

---

(١) الجرجانى: التعريفات ١١٥ والآمدى أبكار الأفكار ٣٠.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٩٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٥٦.

فالمراد هنا استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الأفعال، والدليل على ذلك قوله: فمن لم يستطع إنما هو صوم شهرين، ولا أحد يعلم أن قدرة الفعل لا ترده تلك المدة، ثبت أن المراد من ذلك استطاعة الوجود، وكذلك ما قاله المنافقون من أنه لو كان لنا ظهر وسلاح لخرجنا معكم، ثم أخبر أن لهم استطاعة على ذلك، وأنهم كاذبون فى قولهم أن لا استطاعة لهم، حيث قال لو أرادوا الخروج لأعدوا العدة، فأهل النفاق لم يكونوا يعلمون الاستطاعة التى لديها الأفعال وإنما أرادوا بذلك المرضى وفقد المال أى استطاعة الأسباب[1]. وهذا دليل قسمة الاستطاعة إلى قسمين: استطاعة أفعال واستطاعة أسباب ثم يقدم الماتريدى دليلاً آخر على وجود استطاعة أسباب وهى خلاف استطاعة الأفعال، بأن الاستطاعة للأسباب مذكورة توافر الأسباب مع عدم وقوع الفعل، واستحالتها فى حالة نفى الأسباب، وعلى ذلك تأويل قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ثم يستدل على وجود الأسباب وفقا لرأى المعتزلة فى تحقيق الأفعال للعباد، بأنه يستحيل أن يكون أمر باستعمال سبب ليس له وهذه أسبابا، ثم إن الأمر والنهى إنما هو فى إسداء الشكر وتحذير الكفران، فلا يحتمل أن يفعل فيما لم يظهر ثمة نعمه ولا احتمل الوسع[2].

ويستدل الماتريدى على وجود قدرة الأفعال وهى غير قدرة الأسباب، فإن استطاعة الأسباب تكون موجودة مع عدم الفعل، أما استطاعة الأفعال لا تكون إلا إذا كان الفعل، وذلك لقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، وقول صاحب موسى ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] ثم قال: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٥]، ثم قال: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]، وذلك على تحقيق قدرة الأحوال ونفاها إذا زالت الأفعال[3].

كذلك يستدل الماتريدى على وجود قدرة للأفعال غير قدرة الأسباب بما يجرى فى العرف إلى ألسنة الناس من القول لا أقدر بشغلى كذا، أو لا أستطيع بنقل

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٥٦ وتأويلات أهل السنة جـ ١/٧٥٧.

(٢، ٣) الماتريدى: التوحيد ٢٥٨.

هذا، وهم يعلمون أن معهم استطاعة الأسباب، فثبت أن وراء ذلك عندهم قدرة يذكرونها مع الاعتذار فى الأفعال[1].

وقول الماتريدى باستطاعة أسباب وأفعال يعنى قوله بأن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره، وهو مخالف لما ذهب إليه النظام وعلى الأسوارى الذين يقولون إن الإنسان حى يستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة على غيره، ويخالف أيضًا قول بشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس وغيلان أن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليقها عن الآفات[2]، ويوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره، وأنها غيرة لا سلامة الأسباب والجوارح[3].

ثانيًا: ضرورة استطاعة الأسباب لصحة التكليف: يرى الماتريدى لزوم التكليف دون تحقيق استطاعة الأفعال، وفى الأيات السابقة التى استدل بها على قسمة الاستطاعة الدليل السمعى على ذلك، فلقد أخبرت تلك الآيات على نفى استطاعة الأفعال مع وجود الأمر والنهى ولزوم التكليف، ومما يؤكد التكليف دون تحقيق استطاعة الأفعال اشتراط استطاعة الأسباب لصحة التكليف لأنها سبيل تحقيق الفعل، ويؤكد الماتريدى على اشتراط استطاعة الأسباب لصحة التكليف وذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] ومعلوم أنه لا سبيل إلى حقيقة الأفعال حتى يجد الزاد والراحلة، ولو كان لا يجب إلا بوجود حقيقة القدرة (قدرة الفعل) لم يكن ليلزم أحد ذلك إذ قدرة الأفعال هى التى تحدث على حدوث الأوقات والحج غير واجب حتى ترد هى، وهى لا ترد إلا بقطع الأسفار فيكون له التخلف إذ هو غير واجب[4].

والقدرة الحقيقية للفعل قد تجد بالجهد وهذا يثبت أن فرض الأشياء ليس بها ولكن للأحوال، وعلى ذلك أمر جميع العبادات لأن من ليس معه السبب الذى يتم به الصلاة والصيام والحج لا يكلف ابتداء ذلك[5].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٦٠. (٢) الأشعرى: اللمع ٩٣ نشره د. غرابة.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/٢٩٩ وأيضًا أبو المعين النسفى: التمهيد فى أصول الدين ١٤، ١٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٥٨، ٢٥٩ وتأويلات أهل السنة جـ١/٢٣٨.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٥٩.

ويقدم الماتريدى دليلا آخر على لزوم التكليف بوجود استطاعة أسباب لا استطاعة أفعــال، وذلك لأن استطاعة الأفــعال لا تبقى، ومع ذلك فــالتكليف لازم، وكذلك سؤال الله المعونة والتقوية على أداء العبــادات، فلو كانت الاستطاعة «قدرة الأفعال» موجودة أو أن العبادة تسقط لعدم وجودها لكان السؤال جور وكفر[1].

وعلى هذا فالماتريدى يرى ضــرورة وجود استطاعة الأسبــاب لصحة التكليف ولا يجوز التكليف بدونها، إلا أنه يرى أنه يجــوز أن يكون إعطاء تلك الأسباب بعــد التكــليف ولا تكون وقت التكلــيف، وهذا لا يعنى جــواز التــكليف بدون استطاعة أسباب، إذ أنه يقول إنه يجوز الأمر بالصلاة، وإن لم يكن على الطهارة إذ جعل فى وسعنا الوصول إلى الطهارة[2].

واشتراط الماتريدى لاستطاعة الأسباب لصحة التكليف يوافق الأشعرى فى قوله إنه لا يجوز التكليف مع عدم القدرة «الجارحة»[3].

ثالثًا: مقارنة القدرة للفعل: أجمعت المعتزلة على أن القــدرة قبل الفعل وهى غير موجبــة للفعل[4]، ولقد عــارض الماتريدى قول المعتــزلة بتقدم القــدرة على الفعل وعارض حجــتهم فى ذلك، وسنعرض لحــجج المعتزلة كمــا ذكرها الماتريدى ورده عليها.

١- احتجاج المعتزلة بتقدمها

أ- الاحتجاج بتــقدم الأمر والنهى للفعل: يحتج المعتزلة بأن الأمــر والنهى ليسا وقت الفعل بل قبله، كذلك القوة لــيست وقت الفعل بل قبله ويرد الماتريدى على ذلك بأنه لو لم يكن مأمــوراً ولا منهياً وقت الفعل فــلا يكون بالفعل مؤمرا ولا مــرتكبا النهى وقته، فــصار فى الحقيــقة لا طاعة ولا معصــية، إذ من قولهم إنه مأمــور بالفعل فى الوقت الثانى وفى الثــانى مأمور فى الوقت الثالث، وإذا لم يكن مــأموراً وقت الفعل فهو لا يفعل الذى أمر به وقت الفعل[5].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٥٩.
(٢) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ٢/٢٨.
(٣) الأشعرى: اللمع ٦٠ نشره مكارثى.
(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣٠٠.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٦٥.

ويرد الماتريدى على قول الكعبى أن الكافر مأمور بالإيمان فى حال كفره، وتأويله عند الكعبى أن النهى تقدمه، ويرد الماتريدى بأنه لم لا يقول أن القدرة فى حال الفعل مثل القول بالأمر حال الفعل ومعناهما واحد فى القول والتحصيل، لكن الكعبى يذكر أنه لا يقول بقدرة متقدمة للكافر على الكفر وذلك لإجماع المسلمين على القول بأن الكافر قادر على الكفر حال كفره، ومع ذلك فهو يجيز تقدم القدرة فى باقى الأحوال، لذا فإن الماتريدى يلزمه القول بالقدرة مع فعل الكفر مثل ما قال بالأمر بالإيمان فى حال الكفر[1]، لكن قد يمكن الرد على إلزام الماتريدى للكعبى بأن الكعبى لا يقول بوجود قدرة فى حال الكفر على سبيل الوجود حقيقة بل على سبيل مراعاة قول المسلمين، وكذلك الأمر فى حال الإيمان على سبيل الوجود بل على سبيل المجاز، وإذا جاز الكعبى الاحتجاج بهذا فإنه لا شك يتناقض مع قوله بتقدم القدرة وأن الفعل يقع فى الوقت الثانى، ولا يجوز له القول بوجوده قوة الكفر حال الكفر على سبيل مجازاة العرف أو على سبيل الجواز.

ب ـ احتجاج الكعبى بأن اجتناب المعاصى يسبقها القدرة على مراقبة الله:

ويرد الماتريدى على ذلك إذا كان المراد بالقدرة الأسباب التى لا يضيعها العبد فنعم، وإن أردت بالقدرة التى هى مع الفعل أحلت السؤال، ولا عذر للعبد فى عدم الفعل بالتعليل بعدم القدرة وإنما يكون عذره بالمنع لا بالتضييع[2]، والماتريدى هنا يفرق بين قدرة الأسباب التى تتقدم الفعل وقدرة الأفعال التى هى مع الفعل، وهى التى يضيعها العبد بانشغاله عنها واختياره غيرها.

جـ ـ الرد على اعتراض الكعبى بأن الله يرى الفعل موجوداً، محال كون القدرة مع الفعل الموجود:

وأساس اعتراض الكعبى يقوم على تقدم القدرة للفعل، ولا توجد حال وجوده، ويرى الماتريدى على هذا الاعتراض بأن لـلفعل وقت عدم هو قبله ووقت

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٤.

فناء هو بعده ووقت وجود هو حالـه والله يراه فى كل الأحوال والأوقات، كذلك القوة والأسباب يراها معدومه قبله مأتية بعده موجودة معه[1]، ورد الماتريدى يعتمد على علم الله الكلى المحيط بكل شيء وبما كان ويكون وسيكون ولا شك أن اعتراض - الكعبى يتعارض مع هذا المبدأ، بل ويتعارض مع قول من قال من المعتزلة بشيئية المعدوم محتجا فى ذلك بأنه معلوم قبل الوجود.

د- اعتراض الكعبى لإبطال القدرة مع الفعل بأن العبد لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن يبقى أيضًا غير مؤمن:

يرد الماتريدى أن ذلك لا يكون إلا بجعله وجود شيئين يتقدم أحدهما الآخر أما وجودهما معا فلا يلزم ذلك وما عليه أكثر أمر الدين والدنيا هو وجود شيئين معا لا يجوز تقدم أحدهما على الآخر[2]، ورد الماتريدى يقوم على قوله بمقارنة القدرة للفعل، لذا فإنه لا يلزمه اعتراض الكعبى.

٢- أدلة الماتريدى على مقارنة القدرة للفعل

أ- القوة عرض، والأعراض لا تبقى وقتين: يبنى الماتريدى أدلته على مقارنة القدرة للفعل على هذا الأساس، فالقوة لا تبقى وقتين لو كانت قبل الفعل فكانت معدومة وقته، وقول الماتريدى بعدم بقاء القدرة وقتين يخالف رأى أبو الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافى، وأكثر المعتزلة الذين يرون أن القدرة تبقى، ويوافق ما ذهب إليه الكعبى وغيره من المعتزلة فى أن القدرة لا تبقى وقتين لكن القدرة عند الكعبى مع ذلك تتقدم الفعل[3]، بينما يرى الماتريدى أنه لما كانت القدرة لا تبقى وقتين وجب أن تكون مع الفعل ولو كانت القدرة لا تبقى وقتين ومتقدمة على الفعل لكان الفعل يقع بقدرة معدومة، ولقد قال الكعبى إن الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة، لكن لا يجوز مع العجز حدوثه بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة، ولقد اختلف المعتزلة فى فناء الاستطاعة فى الوقت الثانى فيكون

(١، ٢) الماتريدى: التوحيد ٢٧١، ٢٧٢.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣٠٠.

الفعل واقـعًا بقدرة مـعدومة، فـيقول أبو الهـذيل إنه لا حاجة للاسـتطاعة وقت الفعل، وإنما يحتاج إليـها قبل الفعل، وقد يجوز وقـوع العجز فى الوقت الثانى، وأكثر المعتزلة يقولون بعدم الحاجة إلى الاستطاعة وقت الفعل لكن يحتاج إليها لأنه محال وجـود الفعل فى جارحة عاجزة، وقـال غيرهم بجواز وقوع الفـعل المباشر بقوة معدومـة، وقال آخرون لا يجوز وقوع الفعل بقوة معـدومة، وأنه يحتاج إلى القوة فى حال الفعل[1]، واختلاف المعتزلة يوضح لنا ميلهم إلى القول بعدم وجود القوة حال الفعل وفنـائها فى الوقت الثانى لأنها متقدمـة، أما الذين يقولون منهم بوجودها حال الفعل فهم يقصدون بالقوة قوة الأسباب حتى لا يحدث الفعل حال عجز الجارحة.

ويوجه الماتريدى عدة اعتراضات على قول المعتزلة بتقدم القدرة على الفعل وأن الفعل يتم فى الوقت الثانى بلا قدرة ونوجز هذه الاعتراضات فيما يلى:

١- لا يوجد قادر غيـر فاعل كما لا يوجد عاجز فاعل لذا لم يجـز القضاء بالقدرة ونفى الفعل كما لا يجوز العجز ووجود الفعل ولا يجوز قادر وقتين لا فعل له.

٢- القدرة أساس الفـعل وألا يكون وجود الفعل بعدم القدرة فـيكون الفعل دليلا على أن الفاعل ليس بقادر وبذلك يبطل التوحيد.

٣- وجود القدرة قبل الفعل ولا يكون فعل، فوجودها وقت الفعل وعدمها سواء، وفى ذلك لزوم القول بالفعل بلا قدرة عليه أو يجعل القدرة مع الفعل.

٤- قول المعتزلة بتقدم القدرة وهى لا تبـقى وقتين يعنى وجود الفعل بلا قوة وفى هذا تكليف ما لا يطاق.

٥- قول المعتـزلة بعدم بقاء القدرة وهى متـقدمة للفعل يعنى وقـوع الفعل بلا قوة فيكون الفعـل فعل اضطرار وطبع الاختيار، ويوضح ذلـك رأى المعتزلة فى أن الحركـة تقع فى الوقت الثانى اضطراراً لا يـقدر على منعهـا إلا من قبل غـيره وهذا آية الاضطرار[2].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥ وانظر الرد على بعض هذه الاعتراضـات، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسـة ٤٢٤.

وواضح من جملة هذه الاعتراضات أن حقيقة القدرة عند الماتريدى علة عادية للفعل فيجب الفعل عندها وينتفى بانتفائها، ولا يجوز تخلف المعلول عند العلة فلا يجوز الحكم بوجود القدرة ونفى الفعل، فلا يكون قادر غير فاعل كما لا يكون عاجزًا فاعلاً، لذا استحال تقدم القدرة على الفعل، فمفهوم القدرة عند الماتريدى يعنى الإيجاد، وهو يخالف ما ذهب إليه المعتزلة من أن تأثير القدرة ليس على سبيل الإيجاد بل على طريق الصحة والاختيار فهى تتقدم الفعل[١].

ويمكن القول بأن الماتريدى بمقارنة القدرة للفعل لأنها عرض لا يبقى وقتين أكثر اتساقا من القول بأن القوة عرض لا يبقى وقتين وتتقدم الفعل على نحو ما قال الكعبى وغيره.

ب ـ دليل وجود القدرة بالعقل، والعقل لا يكون إلا بها، وهذا يثبت إن دل عليها وقت كونه لا قبل كونه[٢].

جـ ـ استحالة أن تكون القدرة بعد الفعل، القوة لا تكون بعد الفعل لأن القوة للفعل، فلو كانت القدرة التى للفعل بعد الفعل لكانت لما هو عنه عاجز، وذلك متناقض فاسد، لذا لا تجوز أن تكون بعد الفعل[٣].

والماتريدى كما أبطل بتقدم القدرة على الفعل يبطل أيضًا وجودها بعد الفعل وذلك ليحصر احتمالات وجودها فى احتمال واحد هو كونها مع الفعل.

د ـ وجود قدرة الأسباب وهى متقدمة حال الفعل فمثله قدرة الأفعال[٤]، أى أن قدرة الأسباب مع الفعل حال حدوثه ولا تنعدم، فإذا فرضنا أن قدرة الأفعال متقدمة أيضًا يلزم كونها حال الفعل مثل قدرة الأسباب.

هـ ـ لو كان الفعل يقع لفقد القدرة لكان كلما دامت دام الفعل إذ أن أسباب الأشياء لما هى لها كلما دامت أوجبت دوامها، وفى ذلك لزوم القول بالوجود معها[٥]، الماتريدى هنا يقول بتلازم الأسباب بالمسببات، ويريد إفحام الخصم بهذا

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٢٨.

(٢، ٣) الماتريدى: التوحيد ٢٦١.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٦٠-٢٨٢.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٧١..

الفرض الذى هو نتيجة قول خصمه بتقدم القدرة على الفعل فيكون الفعل بلا قوة ولو كان الفعل بلا قوة لدام معها الفعل بدوامها على أساس اقتران العلة والمعلول.

و- لو كانت القدرة قبل الفعل لا استغنى بها عن الله، يرى الماتريدى أن القول بتقدم القدرة على الفعل معناه الغنى عن الله، والله قد جعل الخلق جميعًا فقراء إليه وهو الغنى الحميد، لذا لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه لأن الأصل عند الماتريدى أنه إذا كانت القدرة لا تبقى تزول حاجة البقاء والفعل ليس بوجود فيصير غنياً عن الله قبل كونه، وهذا قبيح فى السمع والعقل[1]، والماتريدى بذلك يقول بتجدد القدرة ويتجدد شعور العبد بحاجته إلى ربه فى جميع حركاته وطلب المعنوية والتوفيق من الله فى كل وقت، ولو أعطى الإنسان القدرة على الطاعة قبل وجودها لم يكن للطلب معنى، وفى هذا قول بغنية العبد عنى الله، ثم يذكر الماتريدى نتائج ذلك القول، ويذكره فى العنصر التالى:

ز- القول بتقدم القدرة يؤدى إلى إثبات قدرة للعبد وفى هذا تشبيه بالله ونقض التوحيد وإبطال علم الله - ولقد رد الكعبى على الاعتراض بأن إثبات القدرة للعبد فيه تشبيه بالله، وذلك بالتفرقة بين قدرة الله وقدرة العبد، فالله قادر بذاته والعبد قادر بقدرة، لذا لا يلزم التشبيه، ويرد الماتريدى على إجابة الكعبى؛ بأن قدرة الله المطلقة ونفاذ مشيئته وجرى سلطانه هى تمام معانى الربوبية، أما جعل قدرة لغيره فهو تناقض، والذى يحقق ألوهيته هو سلطانه وقدرته المطلقة، لا كونه قادرًا بذاته، إذ الشىء قد يوصف بذاته وقد يكون تحت سلطان غيره، فالأعراض مختلفات بأنفسهن، والأجسام قائمات بأنفسهن، ثم لله عليها سلطان، فلو جعلنا على الله فى إبطال تقديره ونقض تدبيره وإزالة علمه ونفى الحقيقة عن خبره لكان تحت قدرة غيره، ثم يحاول الماتريدى أن يبين أن القول بأن الله قادر بذاته لا يستقيم مع رأى المعتزلة، إذ من قولهم أن الله أعطى العباد القدرة على أفعالهم، ولم تعد له قدرة على أفعالهم، فهو يكون قادرًا بقدرة غيره لا بذاته، لأن القادر بذاته لا تزول قدرته، ثم إنه عندهم لما

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٦١، وذهب إلى هذا الباقلانى، انظر التمهيد ٢٨٦، ٢٨٧.

أقدر عـبده على إتلاف شيء ذهبت عنه قـدرة إبقائه الذى هو فعله، فـصار عن فعله ممنوعًا، فثبت أن قدرته وعجزه بغيره.

ولقد أجاب الكـعبى عن اتهام الماتريدى بأن القول بتـقدم القدرة فيـه إثبات لقدرة العبـد مما يؤدى إلى إبطال علم الله، فلو كان فـرعون يقدر على الإيمـان لكان قادرًا على إبطال علم الله، فيفرق الكعبى بين القدرة والإيمان الذى هو معلوم أنه لا يكون والله عالم أن لو كان كيف يـكون، فلو كان، يخرج عن علم الله - ولو لزمنا ذلك فى القدرة للزمكم فى الأمر، ويرد الماتريدى بأن وجه الاعـتبار ليس بما قدر الكعبى ولكن بما يقـوله فى الأصلح، إذ يبطل قـوله بالأصلح، لأنه لو لـم يكن لله سلطان على ملكه، لم يقدر أن يضل من أضل، فثـبت بطلان القول بالأصلح، ثم إن إقدار العبد عـلى نقض قدرة الله إبطال للربوبية وخارج عـن الحكمة، ثم إن معرفـة فساد القـول بالاثنين لقدرة أحـدهم على ما لا يعلمـه الآخر، ولو جـاز ذلك دون إبطال الألوهية، لبطل قول الموحدين، ويرد على إلزام الـكعبى له بأنه لو لزم القول بالقدرة إبطال علم الله للزم ذلك الماتريدى أيضًا فى الأمر، فيفرق الماتريدى بين القدرة والأمر وأهميتها بالنسبة للفعل، فالفعل يكون بالقدرة لا بالأمر، والأمر ذلة واستبعاد والقدرة رفعة وعلو، أى بالأمر يظهر ذل العبد وعبوديته، وبالقدرة يظهر علوه ورفعته، ثم إن وجود القدرة يوجب الفعل، وحق الأمر اللزوم لا وجود الفعل[1].

وبعد عـرض هذه الاعتراضـات والردود عليها بين الماتريـدى والكعبى، والتى أسهب فى ذكرها الماتريدى وأوجـزها فى ما يمكن القول إنها لا تعـدو إلا مجرد إلزمات ألزم كـل منهما الآخـر بها، ولو لجـأ كل منهمـا إلى القول بثبـات العلم الإلهى وعدم تغيـره وأنه محيط بكل ما سيـحدث، وأنه لا يؤثر فى الإيجاد وهذا ما قال به الماتريدى والكعبى لتخلص كل منهما بإلزام الآخر له، ويوضح ذلك أن الكعبى قـد لجأ إلى مثل ذلك ليرد علـى القول بأن إثبات القدرة للعـبد يؤدى إلى إبطال علم الله، لكن الماتريدى لا يناقش هذا الرد ويحاول عن طريق إبطال القول

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٤ إلى ٢٧٧.

بالصلح، إثبات فساد قول الكعبى بإضافة القدرة للعبد وهذا القول نفسه أى إثبات العلم الإلهى وعدم تغيره، كان بإمكان الماتريدى أن يستخدمه فى الرد على إلزام الكعبى له بأن أمر الله لفرعون فيه إبطال لعلم الله، وربما كان من الأفضل للماتريدى أن يقتصر على القول بأن إثبات قدرة العبد فيه إبطال لعلم الله لأن العلم لا يتعلق بالقدرة وهذا يظهر لنا مدى حرص كل فريق من المتكلمين إلزام الآخر وإبطال حججه من أى طريق وربما كانت هذه إحدى عيوب منهجهم الكلامى -لكن يجب أن نشير كذلك إلى أن الماتريدى كان محقاً فى تفرقته بين القدرة والأمر، فالأمر لا يعنى الإيجاد ولا يتعلق بالفعل من حيث الإيجاد بينما القدرة بخلاف ذلك.

ح- إذا بقى القادر وقتًا غير فاعل لما لا جاز أوقاتًا كثيرة كما يوصف بذلك الله تعالى؟

يجيب الكعبى بأن الله كذلك لأنه لا تتضاد عليه الأفعال ويقدر على ما لا ضد له، والعبد لا يقدر على ما لا ضد له، لذلك لم يجز أن يوجد أوقاتًا غير فاعل، ويعترض الماتريدى على إجابة الكعبى بأن يقول له ما منع أن يكون من يتضاد عليه لا يجوز وجوده ومن لا يتضاد عليه يجوز، ثم يذكر أن ما قاله الكعبى عن الله فاسد لما ليس عنده فعل الله غير خلقه، وهو متضاد كالموت والحياة، فقوله إنه لا تضاد عليه فاسد.

ويستدل الكعبى بأول أحوال الجسم وأنه يخلو عن الحركة والسكون، ولم يوجب ذلك خلوه عنهما أوقاتًا، ويجيب الماتريدى أن الحركة والسكون اسمان للبقاء، فمحال وجودهما فى أول أحوال الجسم لا حالة البقاء، إذ السكون قرار حيث الوجود، والحركة هى الانتقال عنه، والقدرة ليست إلا للفعل ولو جاز وجودهاه وقتا واحداً ولا فعل لجاز أوقاتًا، إذ هى للفعل، والجسم ليس للحركة ولا للسكون، وهما معنيان لا يقتضيان الحال، الا يرى لأوقات البقاء ولا يخلو عنهما، ثم القدرة لا تبقى فيجب أن لا يخلو منه عند الوجود.

ويحتج الكعبى بأن الصحيح السليم يجوز بأن يخلو عن الفعل وقت كونه ولم يجز أبدًا لكن الماتريدى يقول إنه يجوز ذلك[1]

وأيضًا يحتج الكعبى بعدم قيام المسترخى مع عدم وجود علة به، وأن هذا لا ينفى القوة بل ينفى النشاط، ويرد الماتريدى على ذلك بأن عدم النشاط يرفع القوة وأنه لو قام لأتته القوة[2].

ومن هذا كله يتضح لنا دفاع كل فريق عن رأيه؛ فالكعبى يحاول إثبات أن القدرة تتقدم الفعل؛ والماتريدى يحاول إبطال ذلك، ولكن كما سبق الإشارة أن موقف الماتريدى يبدو أكثر اتساقًا وأقرب للصواب لقوله بمقارنة القدرة للفعل على أساس أنها عرض لا يبقى، أما الكعبى فيحاول التخلص من الإشكال الذى وقع عليه بقوله مع الماتريدى بأن القوة عرض لا يبقى ثم يقول إنها تتقدم الفعل، فيحاول جاهدًا إثبات تقدم القدرة، ومن جهة أخرى فإن قول الماتريدى بمقارنة القدرة للفعل يتفق مع قوله بتعلق قدرة العبد بقدرة الله، وقول الكعبى بتقدم القدرة للفعل يتفق مع قوله باستقلال قدرة العبد عن الله وعدم تعلقها بأحد.

وما ذهب إليه الماتريدى من مقارنة القدرة للفعل، يوافق ما ذهب إليه الأشعرى من مقارنة القدرة للفعل، بل إن الدليل الذى استند عليه كل من الماتريدى والأشعرى فى إثبات ذلك واحدًا، وهو أن القدرة عرض لا يبقى وقتين[3]، ولقد تابعهما فى ذلك أتباعهما من الماتريدية والأشاعرة[4]، وكذلك يوافق ما ذهب إليه الصوفية من أن القدرة مقارنة للفعل وأنها ليست سلامة الأعضاء[5].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٧٣.

(٣) الأشعرى: اللمع ٩٣، ٩٤ نشره د. غرابة.

(٤) انظر لرأى الماتريدية أبو المعين النسفى تبصرة الأدلة ٣٢٧ والبزدوى اصول الدين ١١٥/١١٦ والبياضى إشارات المرام ٢٤٢ وعلى القارى شرح الفقه الأكبر، ولرأى الأشاعرة والباقلانى فى التمهيد ٣٨٦ والجوينى الإرشاد ٢١٩/ ٢٢٠.

(٥) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٤٨/٤٩.

رابعًا: صلاحية القدرة للضدين:

ذكر الماتريدى الاختلاف فى صلاحية القدرة للضدين (فهل تصلح قوة الطاعة للمعصية أم لا؟) فقال أبو حنيفة وجماعته إنها تصلح للأمرين جميعًا، وهذا القول أثبته جميع أهل الاعتزال عند التأمل ويحقق عليهم القول بتكليف ما لا يطاق، وذلك سببهم فى القول بتقدم القدرة، ثم يذكر الماتريدى الموقف الثانى الذى قال به الحسين وغيره أن قوة الطاعة غير المعصية[1]، ويلاحظ أن الماتريدى يربط بين القول بتقدم القدرة وصلاحيتها للضدين، وإن كان هذا الرد يبدو صحيحًا، إلا أن أبو حنيفة قد قال بمقارنة القدرة للفعل وصلاحيتها للضدين[2]، ولكن هذا القول قد أثار اعتراض المعتزلة فهو متناقض فى رأيهم، إذا أن القول بصلاحية القدرة للضدين فإنما يعنى أنه يصح من القادر أيهما شاء وذلك يقتضى تقدمها، ولا يتأتى مع القول بمقارنة القدرة فيتناقض[3]، ولقد دافع الماتريدية عن رأى أبو حنيفة، وقالوا إنها تصلح للضدين عنده عن طريق البدل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التى حصل بها الإيمان صلحت لها ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له[4] لكن لم يخلص القول بصلاحية القدرة للضدين عن طريق البدل من اعتراض المعتزلة فقالوا لو جاز البدل لجاز فى صفات الله تعالى فيقال إنه عز وجل يجوز أن يكون عاجزًا بشرط أن لا يكون قادرًا وكان بدله عاجزًا[5]، وعلى كل فلقد كان الدافع للقول بصلاحية القدرة للضدين عن طريق البدل لتجنب التكليف بما لا يطاق، إذ أن التكليف يكون بلا طاقة حقيقية ويلزم الخبر وإن لزم التكليف بوجود قدرة الأسباب، وإلى هذا ذهب الكثير من الماتريدية[6]، إلا أن القول بصلاحية القدرة للضدين ومقارنتها

---

(١) الماتريدى: التوحيد: ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) ابو حنيفة: الفقه الابسط رواية ابى مطيع تحقيق زاهد الكوثرى ٤٣، ملا عن القارى شرح الفقه الأكبر ٥٠ عناية الله إبلاغ ابو حنيفة المتكلم ١٨٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٩٦.

(٤) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٢٩.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤١٨.

(٦) البياضى: إشارات المرام ٢٤٧، ملا على القارى شرح الفقه الأكبر ٥٥.

للفعل يثير الكثير من الصعوبات على النحو الذى سبق ذكره لذا كان الماتريدى على حق حين ربط بين القول بصلاحية القدرة للضدين والقول بتقدمها، وسوف نعرض لهذا فيما بعد عند عرض موقف الماتريدى.

١ - حجج القائلين بصلاحية القدرة للضدين:

ويذكر الماتريدى حججهم، وهى أنها تصلح للضدين قياسًا على أن الشىء قد يؤمر به وينهى عنه فى وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشىء وضده ليكون الأمر على الوسع والقوة، ثم إنه لو كان كل شىء يصلح لشىء، ولا يصلح لضده لكان فعله فعل طباع لا اختيار(١).

٢- حجج القائلين بعدم صلاحية القدرة للضدين:

يذكر الماتريدى أدلتهم على عدم صلاحية القدرة للضدين وذلك لسؤال الله المعونة والعصمة لو كانا واحدًا لم يكن للسؤال معنى كذلك فإن القوة لا تبقى ليصلح بها الفعلين، ولا سبيل إلى جمع الفعلين المتضادين فى وقت واحد، ثبت أن قوة لأحدهما لا لهما، كذلك الولاية مع الإيمان والعداوة مع الكفر سببهما مختلف فمثله أمر القوة على الأمرين(٢).

٣- موقف الماتريدى:

يناقش الماتريدى حجج الكعبى فى صلاحية القدرة للضدين، فالكعبى يقول إن صلاحية القدرة للضدين أمر يتطلبه الاختيار، فلو لم تكن القدرة صالحة إلا لواحد لكان العبد يكون مضطرًا، وقد ثبت الاختيار، لكن الماتريدى يجيب على هذا، بأنه ليس معنى الاختيار أن يفعل العبد ما شاء، ولكن معناه أن يختار الأولى به أن يفعل، فإذا فعل ما لا يعرف لماذا فعل، ثبت أن لغيره فى فعله تدبيرًا، وعلى ذلك خرج فعله(٣)، ورد الماتريدى يقوم على قصور العلم الإنسانى لإدراك حقيقة الفعل، ومن ثم فإن قدرته واختياره ناقص، ولقد سبق له القول بذلك فى نفى

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٦٤. (٢) الماتريدى: التوحيد ٢٦٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٧٩.

خلق الأفعال، ويعترض الماتريدى بالقول إنه إذا صلحت قوة واحدة للإيمان وضده، لم لا جاز القول بالتقوية عليهما، أى لما لا يقال إن قوة الطاعة والمعصية من الله، ويلاحظ على اعتراض الماتريدى أنه لا ينصب أساسًا على صلاحية القدرة للضدين، بل على نسبة القدرة إلى البعد ويقصد بذلك نسبة خلق الشرور والمعاصى إلى الله وهو ما ينفيه المعتزلة.

ولقد أجاب الكعبى على اعتراض الماتريدى بأن دفع الأمر والنهى، وعارض السيف والدرهم، وأنه يحتمل استعماله فى قتل الولى وشراء الخمر ولم يجز أن يقال إنه أعطى لذلك، ويعترض الماتريدى على إجابة الكعبى قائلاً بأن الله علم فيم يستعمل السيف والدرهم، وقد طلب العبد منه واختار ذلك، والله خلق له القدرة على أساس ميله واختياره، لا يوضح فى ذلك الإعطاء لأنه نوع من الامتنان، ومعارضته بالسيف والدرهم فاسدة لأنه يحتمل أن لا يستعمل فى الوجهين فلم يكن الدفع لوجه من ذلك، والقوة لا تحتمل إلا أحدهما، ولا يجوز أن يخلو عن وقوع أحدهما بها، فلا يحتمل الدفع لغير ذلك، ثم يوجه الكعبى اعتراضًا على الماتريدى بقوله: إن قلت إن العاصى يفعل بقدرة الله فلم لا قلت إن المعصية من الله، ويرد الماتريدى بأنه لا يقول المعصية من الله، كذلك لا يقول فعل العبد بقدرة الله، ولكن بقدرة طلبها من الله، ثم يذكر الماتريدى معارضة الكعبى لنفسه بما إذا القدرة مخلوقة للخير كيف قدر العبد على قلبها، فزعم أن ذا ليس كالذى يسخن ويبرد، لكنه كالسيف والدرهم. ويرد الماتريدى إذا كانت القدرة لا تحتمل الفعلين ولا تركهما وما عارضت به محتمل، ثبت أن القدرة مخلوقة لأحدهما لا لهما، ثم لا يحتمل المخلوق بجهة واحدة قلبها عنها من نحو الذى ذكرت مما يسخن ويبرد لم لا دل أنها خلقت لأحدهما وهو ما كان بها[1]، ويبدو من هذا أن الماتريدى يحاول التأكيد على خلق الله للقدرة التى يطلبها العبد أكثر من محاولته إثبات عدم صلاحية القدرة للضدين، لأنه يرى فى إثبات ذلك، إثبات عدم صلاحية القدرة للضدين.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٩ إلى ٢٨١.

ويوجه الماتريدى اعتراضًا آخر على المعتزلة لقولهم بصلاحية القدرة للضدين، وذلك لأن استطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال وتتلو كالأوقات التى لا تبقى فى وقت ثان فهى كالوقت الذى لا يبقى وقت ثان، وعلى هذا قول المعتزلة فى استطاعة واحدة لفعلين خطأ لأن من قولهم إن الاستطاعة لا تبقى وقتين، ثم وجود الفعلين معًا فى وقت واستطاعة محال[1]. وهذا الاعتراض يوجهه الماتريدى أساسًا لإبطال القول بصلاحية القدرة للضدين، وهو ما تمسك به القائلون بعدم صلاحية القدرة للضدين، ومن هذا يتضح معارضة الماتريدى للقول بصلاحية القدرة للضدين، وهذا يعنى ميله إلى القول بعدم صلاحيتها للضدين، ويتضح ذلك من اهتمام الماتريدى بإثبات مقارنة القدرة للفعل، والواقع أن الخلاف بين القائلين بصلاحية القدرة للضدين وعدم صلاحيتها للضدين، يرجع فى جانب كبير منه إلى الخلاف فى كون القدرة مع الفعل أو متقدمة على الفعل، فلقد ذكر أبو المعين النسفى الإجماع على أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل وبذا تصلح للضدين والاختلاف فى الاستطاعة الثانية فالذين قالوا بتقدمها كالمعتزلة والكرامية أجمعوا على صلاحيتها للضدين، أما القائلين بمقارنتها للفعل فقالوا بعدم صلاحيتها للضدين، وهم الأشعرية وتكلم أهل الحديث، أما أبو حنيفة والكثير من الماتريدية قالوا بصلاحيتها للضدين عن طريق البدل[2]، وهذا يوضح مدى العلاقة بين القول بمقارنة القدرة وتقدمها وبين القول بصلاحيتها للضدين أو عدم صلاحيتها، لكن ما قاله أبو حنيفة والكثير من الماتريدية أنها تصلح للضدين على طريق البدل، لا يتفق تمامًا مع قول المعتزلة بصلاحية القدرة للضدين، إذ أن الماتريدية تقول بالصلاحية على الضدين على طريق البدل لا عن طريق البقاء والوجود للقدرة الواحدة التى تصلح للضدين، فالقدرة إذا اقترنت بأحد الضدين صلحت له ولا تصلح للآخر ولقد ذكر الصابونى أن الطاعة مع المعصية إنما يختلفان بالنسبة إلى الأمر والنهى لا من حيث الذات فإن السجدة لله طاعة وللصنم معصية

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ١٩٤.

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٢٩ الآمدى ابكار الافكار ١١٧.

ولا تفاوت فى ذات السجدة فلا تتفاوت القـدرة عليها، إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقًا أو إذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانًا وهى فى ذاتها واحدة[1].

أما المعـتزلة فـيمـا يذكر الماتريدى لـم يقـولوا بالبدل بل قـالوا بوجود الـضدين وجعلوا عين ما هو الأصلى لأحدهما الآخر[2]، وهذا يشير إلى أن القائلين بمقارنة القدرة وصلاحـيتها للضدين على طريق البـدل لا يتفقون تمامًا فى معنى صـلاحية القدرة للضدين مع المعتـزلة القائلين بتقدم القدرة للفعل، ويشيـر أيضًا إلى صعوبة الجمع بين مقارنة القدرة للفعل وصلاحيتها للضدين.

وفى الحقـيقـة أن الماتريدى لم يهتم كـثيراً بالاعـتراض على صــلاحيـة القدرة للضـدين، ولكنه اهتم كثيراً بإثبات مقارنة القدرة للفعل، وهذا يعنى ميله إلى القول بعدم صلاحـية القدرة للضدين، ومما يؤكـد هذا الميل عند الماتريدى هو قوله: «بأن القدرة تحدث تباعًـا على حدوث الأفعال وتحدث لما اختـار هو فصارت القدرة فى كونها لا تختار لكون ما تختار من الفعل بلا اختيار بحدوث القدرة حال الفعل[3]، ومعنى هذا أن القـدرة ليست قبل الفـعل موجودة، وإنما تحـدث تبعًا للقصـد حال وجود القدرة حال الفعل تبعًا للقصد والاختـيار يجعلها غير صالحة للضدين إذ أنه لا اختيار حال حدوث القدرة مع الفعل لأنها تحدث تبعًا لما تم اختياره والقصد إليه والعـزم عليه والعـزم كمـا يذكر الـرازى «عبـارة عن إرادة جازمـة حصلت بعـد التردد»[4]، فهى إذن قـوة على الشىء الذى تم اختـياره دون غـيره، وعلى ذلك يمكن القول بـأن الإرادة التى هى قبل الفعل صـالحة لإرادة الضـدين، لأنها تملك الاختيـار، أما القدرة وإن كانت تابـعة للإرادة، إلا أن تبيعتـها تجىء بعدها نتـيجة للعزم والتـصميم على الفـعل، ولا يلزم من أن تكون الإرادة صالحـة للضدين أن تكون القدرة كذلك، لذلك فـإن القول بصلاحية القـدرة للضدين لا يتفق مع رأى الماتريدى الذى يقوله بمقارنة القـدرة للفعل، وأنها تحدث حال الفـعل، ولا اختيار

---

(1) الصابونى: البداية ١١٠.

(2) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٩٤.

(3) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٥٠٠.

(4) الرازى: محصل افكار المتقدمين ٧٤.

حال الفعل بل هى تحدث تبعًا لما تم اختياره، ولقد كان أبو المعين النسفى، وهو من أكبر رجال المدرسة الماتريدية من بعد مؤسسها - أقرب إلى فهم موقف الماتريدى من سائر الماتريدية لقوله إن الماتريدى قد توقف فى ذكر رأيه فى صلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها وذكر حجة كل فريق، وأكثر كلامه يدل إلى أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين، فيتكلم فى أن الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له[1].

لذا نرجح القول بميل الماتريدى إلى عدم صلاحية القدرة للضدين، ولا نرجح ما ذهب إليه الكثير من الماتريدية بأنها تصلح للضدين عند الماتريدى عن طريق البدل[2]، أو ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين أنها تصلح للضدين عند الماتريدى على النحو الذى قال به المعتزلة[3]، وربما يكون السبب فى موقفهم هذا يرجع إلى الخلط بين رأى الماتريدى وبين شيخه أبو حنيفة أو يكون السبب التوفيق بين القول بصلاحية القدرة للضدين وقول الماتريدى بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، أو يكون السبب هو الاعتماد فى معرفة رأى الماتريدى على كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب إلى الماتريدى الذى صرح فيه بصلاحية القدرة للضدين، ولكن من الثابت أن الماتريدى لم يصرح بذلك فى الكتب الصحيحة المنسوبة إليه.

ولو صح القول بأن الماتريدى لا يقول بصلاحية القدرة للضدين يكون موافقًا للأشعرى فى ذلك، وما عليه أكثر الأشاعرة ومخالف لما عليه المعتزلة من أن قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة[4].

ويلاحظ أن يقسم الماتريدى القدرة إلى قدرة أسباب تتقدم الفعل وتصلح للضدين وإلى قدرة أفعال ولا تصلح للضدين، أسبق من الرازى الذى حاول التوسط بين الأشاعرة والمعتزلة فى صلاحية القدرة للضدين، فالمعتزلة قالوا بالقدرة إنها مجرد

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٢٩.

(٢) ذهب إلى ذلك البزدوى أصول الدين ١٢٣ والشيخ زاده نظم الفرائد ٥٢.

(٣) د. محمد قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١١٨ د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ٢/ ١٢٤.

(٤) الإيجى: المواقف ٢٩٨- ٢٩١، وأيضا الأشعرى اللمع ٥٥/ نشره مكارثى.

القوة العضلية، فقالوا بتقدمها وصلاحيتها للضدين، والأشاعرة قالوا: القدرة هى القوة المستجمعة لشرائط التأثير فى الفعل لذلك هى مقارنة له ولا تصلح للضدين[1].

خامسًا: القول فى تكليف مالا يطاق:

موقف الماتريدى

نعرض لمناقشة الماتريدى قول الكعبى أن تكليف مالا يطاق قبيح فى العقل بالبديهة، ويرد الماتريدى بأن قول الكعبى لا يصح إلا عند من يرى الاستطاعة أسباب فقط، أما غيره الذى يراها استطاعة أفعال مع استطاعة أسباب فلا يرى مثل ذلك، وهذا يبطل القول بالبديهة، إذ أن خصمه ينكر هذا القول، فلا يكون ضرورة عقلية، لأن الكل لا يقول به.

ويحاول الماتريدى إلزام المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق، وذلك لأن قولهم بتقدم القدرة على الفعل، فيكون الفعل بلا قوة، وهذا هو القبيح فى الفعل إذا صدق الكعبى فيما ادعى، ثم إن فى إسقاط التكليف وقت الفعل وإبطال القدرة عليه هو فى التحصيل المكلف على غير الوسع أى يكلف بما لا يطاق[2] ويقابل هذا الإلزام، إلزام آخر للمعتزلة على القائلين بمقارنة القدرة للفعل أن يلزمهم القول بتكليف ما لا يطاق، وذلك لأن تكليف الكافر بالإيمان تكليف بما لا يطاق، فهو لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر، فليس فيه إلا قوة الكفر، فيلزم أن يكون تكليفًا بما لا يطاق[3]، لكن الماتريدى يرد على هذا الاعتراض بأن الكافر ليس ممنوعًا من قدرة الإيمان ولكنه مضيع لها، إذ القدرة فى الصحيح السليم تحدث تباعًا على قدر حرصه على العبادة وميله إليها، فما لم يحدث لم يحدث بتضييعه، ولذلك إذ شاء الكفر وأتى به فقد صار باختياره الكفر مضيعًا لقوة الإيمان لا أن صار ممنوعًا عنها، لذلك لحقته كلفة الإيمان[4].

---

(١) الإيجى: المواقف ٢٩٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٩ وايضا تاويلات أهل اللفظ ١٩٤.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٠٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٦٦ وتاويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٥٥.

لكن المعتزلة تعترض أيضًا على القول بالترك، لأن التارك إنما يستعمل فى من لم يفعل ما يقدر عليها فى الحال التى يقدر عليها لهذا لا يقال فى الزمن أن تارك العدو وعندهم أن الكافر قادر على الإيمان أصلاً، فكيف يوصف بأنه تارك له[1] وردود الماتريدى تشير إلى تبينه موقف القائلين بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين والدفاع عنه ومحاولته إلزام المعتزلة القول بجواز تكليف ما لا يطاق إنما هو صدى لهذا الموقف لكن معارضة الماتريدى للمعتزلة وإلزامهم القول بتكليف ما لا يطاق لا يعنى قوله بجواز تكليف ما لا يطاق، وإنما تشير معارضته إلى أن القول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق لا يستقيم على مذهب المعتزلة.

ولقد رد الماتريدى على القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق، محتجين بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأنه لم يكن جائزاً لما صح الاستعاذة منه، فيرد الماتريدى بأن معنى هذه الآية أن لا تحملنا أمراً يشتد علينا حمله، وليس أنهم خافوا أن يحملهم أمراً لا يحتمل وسعهم، وجايز أن يكون ما لا طاقة لنا به، اى لا تحملنا أمراً نهلك فيه طاقتنا، لا أن يحملوا أمراً لا يطيقونه، وجايزا أن يكون اعصمنا من الشهوات واللذات فنكون مضيعين بارتكابها قوة الفعل التى بها تزاول الخير[2]، وهذه التفسيرات التى يذكرها الماتريدى تعنى أن التحميل لا يفيد التكليف، ولقد ذكر الصابونى، «أنه يجوز عندنا أن يحمله جبلاً أو جداراً بحيث لا يطيقه فيموت، ولكن لا يجوز أن يكلفه بحمل جبلاً أو جداراً بحيث لو فعله يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه»[3].

ويحدد الماتريدى رأيه فى عدم جواز تكليف ما لا يطاق فيقول «فإن سئلنا عن التكليف أيكون فيما لا يطاق، فجوابنا أنه فيما منعنا فلا، وفيما لم نمنع وضيعنا بشغلنا بغير قبلى، ثم الكافر بما أعطى من القوة فإذا ضيع لم يكن تكليف ما لا يطيق[4]، ويمكننا أيضًا أن نستنبط رأى الماتريدى فى عدم جواز

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٠٦، ٤٠٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ١٩٤.

(٣) الصابونى: البداية ١١٩ وأيضا ملا على القارى، شرح الفقه الأكبر ١٤٢

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٩٤

تكليف مـا لا يطاق، وذلك لأن رأيه أن الدنيا دار مـحنة وابتلاء، وأن البـشر خلق للمحنة[1].

والابتلاء لا يتحقق إلا فيمـا يفعله العبد باختياره فيثاب عليـه أو يتركه فيعاقب عليه، فـإذا كان بحـال لا يمكن وجود الفـعل منه كان مـجبوراً على تـرك الفعل فيكون مـعذوراً فى الامـتناع فلا يتـحقق الابتلاء وأيـضا فى تأويله لقولـه تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، لا يراد به الاتقـاء فيما لا يسـتطيعون فوق الطاقة والاسـتطاعة، فوجهـه أن اتقوا الله حق تقاته وإن هلكت فيـه طاقتكم لأنهم أمروا بتقوى تملك به طاقتهم، وقوله اتقول الله ما استطعتم. تحقيق ذلك[2].

ولقد كـانت مسـألة التكليف بما لا يطاق إحدى مـسائل الخـلاف بين الماتريدية والأشعرية فمنعه الماتريدية، وجوزه الأشعرى وأكثر أصحابه[3]، وذكرها معظم من تعرض لبيان الخلاف بين الماتريدية والأشعرية كالشيخ زاده وأبو عذبة وغيرهما.

سادسًا: التحسين والتقبيح والوجوب العقلى:

موقف الماتريدى

يقسم الماتريدى الحـسن والقبح إلى مـا حـسن وقبح فى الطبع، وإلى مـا حسن وقبح فى العقل فالطبع يرغب فيمـا يتلذذ أو يشتهى، وإن لـم يكن فى نفسه حسن وذلك لأن الله تعـالى خلق البـشـر على طبـائع تميل إلى الملاذ الحـاضرة وتدعـو صاحبها إليـها، بما ركب فيه من الشهوات، أما ما حـسن فى العقل فلا يحسن إلا ما ثبت حسنه بنفسه أو الآخرة من العاقـبة والعقل لا ينفر إلا عما هو قبيح فى نفســه، ويرغب فيما هو حـسن فى نفسه ومـا حسن فى العقل ثابت لا يتغـير من حال إلى حال، بينما فى الطبع يتغير من حـال إلى حال بالرياضة أو بالاعتياد عليه والحسن والقـبح فى العقل لا يختلف باخـتلاف المعبـرين عنه، إذ يجوز أن تؤدى

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢١.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٢/ ١٥.

(٣) الأشعرى اللمع، نشره مكارثى ٦٨ الجوينى الإرشاد ٢٢٦، ٢٢٨.

عبارة واحدة بلسانين ليكون أحدهما أحلى من الآخر، والحسن لنفسه والحق واحد لا يختلف باختلاف المعبرين، لذا لم يقدر حسن الأشياء بطبع الخلقة ولا بحسن العبارة، وإنما قدر بالعقل الذى لا يرى الحسن قبيحًا[1]، لذا فإن العقل حجة، والله اختص التكليف بأصحاب العقول «إذ العقل يرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشىء، والطبع لا يوضح ذلك لأن الطُبع يعبر به ولا يمثل غير الحاضر والعقل يدرك به ما حضر وغاب، وبه يحضر على الطبع ما غاب حتى يصير له كالشاهد مما يكرهه ويتلذذ به وعنده تسهيل المحنة وتخف مؤن الذى يكرهه الطبع[2]، ويرى الماتريدى أن التكليف يقع على كراهية العقل لا على كراهية الطبع «وذلك لأن كراهية العقل كراهية اختيار وكذلك رغبة العقل رغبة اختيار وفيها تجرى الكلفة على اختيار العقل لا اختيار الطبع بما يميل إلى الألذ وينفر عن الضار[3]، وفى هذا يربط الماتريدى بين التكليف والاختيار والذى يقتضى التحسين والتقبيح العقلى، وهذا يعنى أن العبد لو كان مجبوراً فى أفعاله فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، لأن ما ليس اختيارياً لا يتصف بالحسن والقبح.

والعقل الذى هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح فى الأفعال، والسمع قد جاء موافقًا له، فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم، وجعل ما يذم قبيحًا فى عقولهم، وما يحمد حسنًا وعظم فى أذهانهم إبقاء القبيح على الحسن والرغبة فيما يذم على ما يحمد دعاهم على ما عليه ركبوا وبأن أكرموا إلى إيثار أمر على، فالرسل بذلك لم يدعوا الخلق إلى ما يستثقله عقل أو طبع، بل كانوا يدعونهم إلى ما يخف ويسهل على الطبع والعقل،ليكون أقرب إلى الإجابة له[4].

فلا تعارض بين العقل والسمع، والسمع قد جاء موافقًا للعقل وأحكامه ولقد أكد على هذه الموافقة فى تعريفه للفواحش بأنها ما قبح فى العقل والسمع،

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٣، ٢٢٤ وتاويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠٢.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢٤.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٢١، ٢٢٢، وتاويلات أهل السنة جـ١/ ١٠١٧. جـ٣/ ١٨.

وكذلك قوله تعالى يأمرون بالمنكر أو ما تنكره العقول وهو الشرك بالله، وينهون عن المعروف أى ينهون عما تعرفه العقول وتستحسنه وهو التوحيد[1] ولكن هل يوجب العقل حكمًا تكليفياً.

وإذا كان العقل قادرًا على الوصول إلى معرفة الله، ومعرفة الحسن والقبح فى الأشياء، فهل يوجب العقل حكمًا تكليفياً قبل ورود الشرع؟ هناك موقفان، موقف أبو حنيفة كما ذكره ابن الهمام أنه «قد روى فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله، لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض، وعنه لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»[2]، وتبنى المعتزلة بعد ذلك هذا الموقف فقال العلاف: إن من مات ولم يذكر أو ينظر ما وهبه الله من عقل، ولم يعرف بذلك الله مات كافرًا[3]، وأكد القاضى عبد الجبار أن رأى المعتزلة أن معرفة الله من الواجبات التى إن لم يفعلها القادر استحق الذم[4]، والموقف الثانى وهو عدم الوجوب وعدم التكليف ما لم يرسل الله رسولاً، وقد تبنى هذا الموقف الأشاعرة فيقول البغدادى: «أصحابنا يقولون الواجبات كلها معلوم وجوبها بالشرع، ومن لم تبلغه الدعوة فهو غير مكلف»[5].

وموقف الماتريدى من وجوب معرفة الله بالعقل يتضح من قوله بأن الله قد فطر الناس على معرفة وحدانيته بما ركب فيهم من عقول ودلائل ما لو تفكروا فيها لوصلوا إلى معرفة الله، وليس للناس على الله حجة لو لم يبعث رسولاً، وكذلك رأيه فى أن صحة السمع موقوفة على العقل، الذى يدلل على صدق المعجزة ويفرق بينهما وبين تمويهات السحرة، ولقد سبق الإشارة إلى ذلك فى فصل المعرفة، مما يشير إلى أهمية العقل عنده، وقدرته على المعرفة، وأن العقل حجة ولو لم يبعث الله رسولاً، ويرد الماتريدى على حجة القائلين بأنه لا يلزم شىء قبل

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٦٣٨، ٧٦٧.
(٢) ابن الهمام: المسايرة ٩٨، ٩٩.
(٣) د. احمد محمود صبحى فى علم الظلام ٢٢١.
(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٢، ٤٣.
(٥) البغدادى: اصول الدين ٢٦٢، ٢٦٣.

الدعوة محتجين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، ويرد الماتريدى عليهم، بأن المقصود من الآية ما كنا معذبين عذاب استئصال فى الدنيا إلا بعد دفع الشبه ورفعها عن الحجج، والحجة لزمتهم بدون بعث الرسل، ليدفع عنهم عذرهم من كل وجه، وقوله ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً، إفضالاً منه ورحمة، وإن كان العذاب قد يلزمهم والحجة قد قامت عليهم(١).

ويقول الماتريدى بلزوم معرفة الله وشكره بالعقل، وذلك لما أسداه من نعم بالعقل ولا يجوز فى العقل إسداء هذه النعم ما لا يعرفها، فلزمهم بالعقل معرفة المنعم ويقول أيضًا بوجوب الأمر والنهى بضرورة العقل، فلقد حسن فى العقول الصدق والعدل وقبح منها الجور والكذب، فتكون العقول بذلك آمرة بكسب ما يعلى شرف من رزق أو ناهية عما فيه هوان صاحبها، فيجب الأمر والنهى بضرورة العقل، ثم الثواب ليتم الكرامة لمن اختار سبلها والقيام بوفائها أو العقاب لمن آثر هواه على إشارة العقل(٢).

وذكر الصابونى أن الماتريدى يرى أنه يجب على الصبى العاقل، إذا كان مجال يمكنه من الاستدلال معرفة الله(٣)، وذكر ابن الهمام أن رأى الماتريدى وما علمه مشايخ سمرقند يقولون بوجوب الإيمان بالله، وتعظيمه، وحرمة نسبه ما هو شفيع إليه، وتصديق النبى عليه السلام، وهو معنى شكر المنعم(٤)، وهذا يبين أن الماتريدى يقول بوجوب معرفة الله بالعقل، ولقد خالفه فى ذلك أئمة بخارى من الحنفية، وقالوا بقول الأشاعرة ألا يحرم كفر قبل البعثة، وحملوا المروى عن أبى حنفية إلى ما بعد البعثة؛ وفى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ نفى العذاب مطلقًا وتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ(٥).

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٤٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧٨.

(٣) الصابونى: البداية ١٤٩.

(٤) ابن الهمام: المسايرة ٩٨.

(٥) ابن الهمام: المسايرة ١٠٠.

ولكن هل ما يقـول به الماتريدى من الوجوب العـقلى يوافق تمامًا مـا ذهـب إليه المعتزلة؟ يمكن القول: بأن الماتريدية مـتفقون على أن هناك فرق بين رأى الماتريدى والمعتزلـة فى الوجوب العقلى فهم يقـولون إن العقل عند المعتزلة مـوجب للإيمان بالله تعالى وشكر نعمه ومثبت للأحكام بذاته، أما عند الماتريدى فالعقل آلة يعرف بها حسن الأشيـاء وقبحها وشكر المنعم والموجب فى الحقـيقة هو الله لكن بواسطة العقل، ويشرح الصابونى معنى وجوب الإيمان بالعقل عند الماتريدية «وليـس تفسير وجوب الإيمان بالعقل يستحق الثواب بفـعله والعقاب بتركه، إذ هما لا يعرفان إلا بالسمع، ولكن تفسـيره عندنا نوع من الترجيح فى العقل، إن الاعـتراف بالصانع أولى من إنكاره، وتوحـيده أولى من إشراك غـيره مـعه، بحيث لا يحكـم العقل أنهما بمنزلة واحدة، وكذا الشكر إظهار النعمة من النعم بحيث يعرف أنه لا يشركه فيه أحد»[1].

فـالعقل بذلك آلة لوجـوب المعرفـة، لكن الموجب هو الله، كـما أن الرسـول معرف للواجب لا موجب بل الموجب هو الله تعالى.

لكن كما يـذكر هؤلاء أيضًا هناك اتفاق بين الماتريدى والمعـتزلة فى أحكام ذلك الوجوب وهى تتمثل فى حكم من لـم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات، فإن حكمه عند الماتريدى والمعـتزلة أنه يخلد فى النار[2]، وذلك لتوافـر شرط الوجوب وهو العقل، فالماتريدى يوافق المعتزلة فـى أحكام الوجوب ويخالفهم فى أن العقل لا يستقل بالوجوب وعند المعتزلة -كما يذكر هؤلاء- يستقل بالوجوب.

والواقع أن المعتزلة قد قـالوا بأنه لا يجوز أن تعرف المصالح السمعـية باستدلال عقلى «فكـيف يدل الدليل العقلى على أن الصـلاة بلا طهارة لا تكون داعـية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح[3]، فإن الأمور السمعية لا دليل عليها إلا عن

---

(١) الصابونى: البـداية ١٥٠- ولبيان رأى الماتريدية فى أن العقل آلة وجـوب معرفة الله. يراجع ابـن الهمام المسايرة ٩٧-١٠٣، مـلا على القارى: شـرح الفقه الأكـبر ١٣٧، ١٣٨، أبو عذبة الـروضة البهـية ٣٦ والشيخ زاده نظم الفرائد ٣٥-٣٧.

(٢) ابن الهمام، المسايرة ١٠٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/ ٢٧.

طريق الرسل فلابد من إرسال الرسل لبيان ذلك، وإرسال الرسل عندهم لطف من الله، واللطف عندهم ما عدا البصريين خالفوهم فى ذلك - واجب على الله لأنه زيادة فى تمكين المكلف أو إزاحة علته، ويجب على الله اللطف فى الفرائض والنوافل[١]، ولقد وسع المعتزلة دائرة الوجوب على الله كوجوب فعل الأصلح لعباده، ووجوب الرزق، ووجوب الثواب والعقاب - فالعقل بذلك هو الذى يوجب على الله، ويكون هو الموجب لا الله - وعند الماتريدى أن إرسال الرسل منة من الله وفضل، ولا يجب عليه شىء مما قاله المعتزلة، فقد وسعوا دائرة الوجوب العقلى فشملت العبد والله، فى حين يرى الماتريدى أن الله لا يحجب عليه شىء، وأن الوجوب يقتصر على العبد، وخلاصة القول إن معرفة الله عند الماتريدى واجبة بالعقل أى بسبب العقل، وأن العقل يدل إجمالياً على الله، أما التفصيل عن طريق الرسل.

سابعًا: خلق الآجال والأرزاق

١- الآجال: الأجل هو الوقت، وفى العرف يستعمل فى أوقات مخصوصة نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين[٢]، فهل من مات مقتولا مات بأجله أم قطع عليه أجله، ولو لم يقتل لم يمت فى ذلك الأجل؟ وموقف أهل السنة من الإجابة على هذا السؤال أن كل من مات حتف أنفه أو قتل فإنما مات بأجله الذى جعله الله أجلا لعمره[٣]، وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السنة وقالوا بأن المقتول لو لم يقتل لمات فى وقت قتله بأجله، ولقد قال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة[٤] ودافع عن هذا الرأى القاضى عبد الجبار وقال بأن المقتول ميت بأجله وأن الزيادة والنقصان فى الأجل لا تصح والقول بإثبات أجلين باطل[٥]، أما الفريق الآخر من المعتزلة وهو من متقدميهم، فقد اختلفوا فى أن المقتول مقطوع

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٥٢٠.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٨١.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ٣٤١، ٣٤٢ وايضًا اصول الدين ١٤٢-١٤٤.

(٤) البغدادى: أصول الدين ١٤٢، ١٤٣ الآمدى ابكار الافكار ١٠٣.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١/ ١٨-٢٥.

الأجل وإن لم يقتل لبقى إلى وقته المقدور ومنهم من قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل، ومنهم من فصل فى ذلك وقال لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يقال فى بعضهم من غير يقين أنه لو قدر عدم ذلك السبب لجاز أن يبقى أو أن يموت ولا يجوز أن يقال فى الكل أنه لو قدر عدم ذلك السبب فى حقهم لجاز موت الكل من غير سبب إذ هو خرق للعادة(١).

ولقد عارض الأشعرى القول بأن المقتول مقطوع الأجل لأنه إذا كان القاتل قادر على قطع الأجل لكان بذلك يقدر أن يقدم آجال العباد ويؤخرها ويقدر أن يبقى العباد ويبلغهم بخروج أرواحهم، وهذا إلحاد فى الدين(٢).

موقف الماتريدى

ذكر الماتريدى موقف المعتزلة القائلين بأن الله جعل لعمر الرجل مدة ليقضى بها أجله ورزقه ثم أقدر عبده ليقطع ذلك الوعد فيقتل ذلك الرجل، ويذكر استشهادهم فى ذلك بما ورد فى الخبر من أن صلة الرحم تزيد العمر، وينقد الماتريدى هذا الرأى لأن فيه إثبات قدرة العبد على منع إنجاز رب العالمين ما وعده ويحول بينه وبين فعله من إبقاء حياته فى جسده، وفى هذا خلف فى الوعد وآية للعجز للرب - ويعارضهم بقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨]، ففى هذه الآية بيان أن الآجال المكتوبة هى التى تنقضى فيها الأعمار، إن كان قتلا فقتل، وإن كان موتًا فموت لا على ما قالت المعتزلة أن القتل تعجيل عن أجله المكتوب له(٣).

ويعارضهم كذلك بأن الأجل محدود ويستشهد بقوله تعالى: ﴿لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقول المعتزلة بقطع الأجل مخالف لظاهر التنزيل(٤)، وفى هذه الآية تحديد للأجل، ولو كان الأجل بيد العباد لما كان

---

(١) الآمدى: أبكار الافكار ١٠٢ والأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣٣١.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٥٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٨١ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ١٦٤، ١٦٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٨٣، وتأويلات أهل السنة جـ٢/ ٣٦.

محدودًا بل كان باستطاعة العباد أن يقدموا الأجل الذى حدده الله وهذا يعارضه أن الأجل لا يتقدم ولا يتأخر، مما يدل على أنه لا فعل للإنسان فى الآجال[(١)].

ويؤكد الماتريدى على أن القتل فعل الله وليس من فعل العبد لأنه قد تكون الرمية ولا تصيب، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧]، وقوله لم تقتلوهم معناه، أن لم تكن جراحاتكم التى أصابتهم مصيبة القتل ولا كانت سببًا فى إزهاق أرواحهم، ولكن الله تعالى صيرها قاتلة ويصيبه القتل، عاملة فى استخراج الروح، لأن من الجراحات من إذا أصابت لم تصب القتل ولا عملت فى استخراج الروح، وكذلك الرمى ليس كل من أرسل شيئًا من يده يرمى إنما يصير رميًا بالله إنشاء السهم حتى يصل بطبعه المبلغ الذى بلغ فكأنه لا صنع له فى الرمى، ألا ترى أنه لا يملك رد السهم إذا لمرسله ولو كان فعله لملك رده[(٢)]، والماتريدى هنا ينفى كل أثر لفعل العبد وينفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، والسبب ليس موجبًا للمسبب.

ويعترض المعتزلة على قول الماتريدى بأن القتل بفعل الله، ويحتجون بلوم القاتل إذا قتل غيره بغير حق واعتبار كونه جانيًا مما يدل على أن القتل فعل القاتل وأنه قطع أجل المقتول، لكن الماتريدى يرد على هذا الاعتراض بأن لوم القاتل يكون لأن الله كتب أجل المقتول، وأنه يقتل بما علم الله أن أجله ينقضى به وكتاب الأجل هو بيان النهايات والأعمار والله قد جعل القتل معصية[(٣)]، ومعنى هذا أن الماتريدى يقول إن القاتل يلام على القتل لأنه ارتكب معصية عن كسبه وإن لم تكن من خلقه فإن فعل العبد من خلق الله، واللوم لا يقع على الموت وإنما على الفعل المنهى عنه الذى أجرى الله العادة بحدوث الموت عقبه.

ويرد الماتريدى على ما تمسك به المعتزلة بما ورد فى الخبر من أن صلة الرحم تزيد العمر، وقول العكبى إن الأجل له مقدار قد يزيد صلة الرحم، فيكون فى

---

(١) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ٧١٠.

(٢) الماتريدى: تأويلات اهل السنة جـ١/ ٧١٠.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٦٥.

اللوح المحفوظ أجله إن وصل رحمه يزيد كذلك وإن لم يصل، لا يزيد كذا[١] ويرد الماتريدى أن هذا أمر من يجهل العواقب أما من كان عالمًا بالعواقب فلا، لأن بدؤه رجوع عما تقدم من الأمر أى أن قول المعتزلة يؤدى إلى القول بالبدء على الله تعالى، والبدء إنما يكون فى شأن من يجهل العواقب ولا يكون فيمن يعلم العواقب[٢]، ويقيس الماتريدى الأجل على العلم، فكما أن الله يعلم أنه يؤمن أو يكفر، فكذلك يعلم أجله إن كان بالقتل أو بغيره ويعلم إن كان يصل الرحم أم لا؟ فيجعل عمره أكثر مما كان فى علمه أنه لا يصل، إذ محال أن يكون ما يفعله خارجًا عن علمه، ويورد الماتريدى اعتراضاته على صورة أسئلة فيقول «هل يبقى الله الأجل على ما كان فى اللوح، أو يبقى هو إلى ذلك أو يبقيه ويبقى إن لم يقتل؟ فإن قال بالأول والثانى فادعى عليه الكذب فى خبره والخلف فى وعده وإن قال بالثالث، قيل أكان يعلم الله أنه يقتل أم لا؟ فإن قال لا خرج عن الإيمان. وإن قال نعم قيل لم كتب ما لا يعلمه، وهذا صنيع الجهال»[٣].

ورأى الماتريدى فى الآجال يوافق أهل السنة، ويوافق أيضًا أقوال الصوفية التى ذكرها الكلاباذى بأن المقتول ميت بأجله[٤]، والماتريدى لا ينفى مسئولية القاتل لأنه ارتكب معصية، وأن الفعل من خلق الله وكسب العبد.

٢- الأرزاق: يذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى الرزق فيذكر أن الرزق منه ما هو كلى عام إذا أضيف إلى العباد كلهم كالكلأ والماء، وإذا خص به البعض فإنه رزق له ليس لغيره منعه منه، وحد الرزق متى صح أن ينتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع فهو رزق له ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقا له ويشير القاضى إلى أن حد الملكية فى الرزق ليس ضروريا، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأن رزق، إذا أبيح له تداوله والانتفاع به، كالأمور المباحة وبذل الطعام

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٦٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٨٢ تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٧.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٨٢، ٢٨٣.

للغير، وعلى هذا فالمحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للظالم والغاصب والسارق، وكيف يكون الحرام رزقا وقد نهى الله عنه وعاقب عليه، والآكل للحرام لصا أو ظالما - وترى المعتزلة أن الرزق من الله لأنه إذا كان الرزق عبارة عما يصح الانتفاع به، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه، فيجب ألا يصح أن يكون مقدوراً للعبد لا على جهة المباشر، ولا على جهة التولد لأنه لا يصلح منه أن يولد الأجسام والألوان وسائر ما ينتفع به[1].

ويذكر الأشعرى رأى أهل السنة بأن الأرزاق على ضربين: منها ما ملكه الله الإنسان ومنها ما جعله غذاء له وقواما لجسمه وإن كان حراما عليه، فهو رزق، إذ جعله الله سبحانه غذاء له وقوام جسمه[2].

ويعارض الأشعرى المعتزلة فى قولهم بأن الحرام ليس رزقا لأنه إذا كان أحد يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه إلى أن مات، فرازق هذا الإنسان غير الله، وهذا إقرار أن للخلق رازقين أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام[3].

موقف الماتريدى

يقول الماتريدى إن الرزق من فعل الله، وأن الله قد ضمن الرزق لعبيده، وليس لأحد قدرة فى منع الله عن الوفاء بهذا الضمان، ويبطل أن يرزق أحد فى الحقيقة رزق غيره، فأما أن يكون لأحد قدرة فى منع الله عن وفاء ما ضمن من الوجه الذى ضمن حتى يلحقه الخلف فى الوعد والعجز عن وفاء شىء ضمنه، فيكون الله فى فعله تحت قدرة غيره، وبغيره يقدر على إنجاز الوعد ووفاء العهد وهذا أمر عظيم، فيعطل أن يكون أحد يرزق بما هو فى الحقيقة رزق غيره من ذلك الوجه[4].

وواضح من هذا قول الماتريدى والمعتزلة فى أن الرزق من الله، لكن الفارق بينهما هو فى اعتبار الحرام رزقا أم لا؟ فالمعتزلة تنفى كونه رزقا لأنه حرام وأنه

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١١/ ٢٧ - ٤١.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣٢٢.

(٣) الأشعرى: الإبانة ٥٩.		(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٨٤.

يعاقب عليه، وهم في هذا يؤكدون مسئولية الإنسان عن سرقته واغتصابه، والماتريدى يقول بأنه رزق لأنه لا قدرة لأحد على رزق غيره والأفعال كلها بقدرة الله، إلا أنه يمكن القول بأن الماتريدى لا يسقط مسئولية الإنسان فى الرزق الحرام، وإقامة الحد عليه، فهو رزق من الله على أساس أنه لا فاعل ولا خالق سواه، وأنه يعاقب آكله بناء على مباشرة سببه وقصده واختياره ذلك.

ثامنًا: خلق الهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم

وردت فى القرآن آيات كثيرة تحمل معنى الهداية من الله لخلقه والتوفيق والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب، فما هو موقف أهل السنة والمعتزلة إزاء هذه الآيات، يذهب أهل السنة إلى أن الهداية من الله تعالى، وهى تقال عن وجهين: أحدهما من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وهى من هذا الوجه تضاف إلى الرسل - والوجه الثانى من جهة هداية الله سبحانه لعباده وخلق الاهتداء فى قلوبهم، فالهداية من الوجه الأول شاملة لكل المكلفين، والهداية من الوجه الثانى خاصة بالمهتدين[1]. والإضلال بمعنى خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية وهما ينسبان إلى الله[2]، والختم والطبع على القلوب يعنى أن الله طبع على قلوب الكافرين أى خلق الكفر فيها[3]، والمعتزلة يقولون إن الهداية تعنى البيان والإرشاد والإضلال من الله على وجهين: أحدهما: التسمية بأن يسمى الضلال ضلالا، والثانى: على معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم[4]، وترى المعتزلة أن التوفيق هو إظهار الله الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته، والخذلان لا يتصور مضافا إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء للعبد، إذ ذلك يبطل التكليف ويكون العقاب ظلما، وذهب البصريون من المعتزلة أن الخذلان هو ذم الله للعصاة، ورأى الكعبى أن الخذلان هو منع الألطاف، وقال بعضهم الخذلان من الله هو تسمية إياهم

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ٣٣٩، ٣٤٠.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٤١٢.

(٣) الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ١/ ٣٢٤.

(٤) البغدادى أصول الدين ١٤١

والحكم بأنهم مخذولون وقال بعضهم إنه عقوبة من الله سبحانه[1]، أما الختم والطبع على القلوب، فرأى بعضهم أنه هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان، وقال آخرون منهم أن الختم والطبع هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان، وقال آخرون منهم أن الختم والطبع هو السواد فى القلب، كما يقال طبع السيف، إذا صدأ، من غير أن يكون ذلك بأفعالهم عما أمرهم به[2].

موقف الماتريدى

١ - خلق الهداية والتوفيق

يتضح موقف الماتريدى من خلال رده على مفهوم المعتزلة لمعنى الهدى، فيعارض قول المعتزلة فى أن معنى الهدى هو البيان، ففى قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ يثبت أن الهدى ليس للكل، وأنه ليس على ما فهمت المعتزلة أنه البيان، لأن البيان كان للكل للذين أنعم عليهم والذين غضب عليهم[3].

وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف:٤٣]، فالهداية هنا توفيق الله لهم على فعل الهدى وكسبه منهم باختيارهم، لأنها تخرج مخرج الامتنان ولو كانت للبيان، فقد كان للرسل البيان والدلالة، ولم يكن للامتنان معنى، ولو كانت مجرد بيان لكانت للكل وهى ليست كذلك[4]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة:٢١٣]، دلالة أن من شاء أن يهتدى اهتدى ومن لم يشأ لم يهتد، لأنه لو كان شاء أن يهتدوا جميعًا على ما تقول المعتزلة لكان يقول والله يهدى إلى صراط مستقيم ولم يقل من يشاء[5].

---

(١) الآمدى: ابكار الأفكار ١٠٠-١٠٢ وأيضًا الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/٢٢٦، ٣٢٨.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/٣٢٣.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٦.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/٤٤، ٤٥.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/١٢٥.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، فيه إخبار أن ليس عليه هداهم وعليه البيان والتبليغ، فدل أن هناك فضل هدى لا يملك هو ذلك، وهو التوفيق على الهدى[1].

ويرد الماتريدى على تأويل المعتزلة لآيات تضيف الهدى إلى الله، فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، حملته المعتزلة على أنه لو شاء لقهرهم وجبرهم على الهدى، فهى مشيئة جبر وقهر لكن الماتريدى يقول بأن معناها، لجعلهم جميعًا بحيث اختاروا الهدى وآثروه على غيره ولكن لما علم منهم أنهم يختارون الكفر على الهدى لم يشأ الله أن يجمعهم على ذلك، والهدى لا يكون فى حال القهر والجبر وإنما يكون فى حال الاختيار.

وكذلك يرد تأويل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فقال الكعبى وجعفر بن حرب وغيرهم من المعتزلة أن من أطاع الله وفقه لهدايته، ومن عصاه لم يوفقه، وأن الهداية والضلال يكونا ابتداء من غير استحقاق الولاية والهداية، وذلك لأن الله ليس عنده محاباة، ويرد الماتريدى بأن الكعبى قد أخطأ فى صرف الآية إلى ما بعد الإسلام، إذا ثبت الله له الإسلام إذ شرح صدره، لا أن شرح صدره بعد أن وجد منه الإسلام، وأن من أسلم فوقت إسلامه كان قلبه مشروح للإسلام، ووقت كفره كان قلبه ضيق، ويذكر تأويل آخر للمعتزلة لهذه الآية، فيقولون إن الله يهدى طريق الجنة فى الآخرة لمن شرح صدره للإسلام فى الدنيا، ومن يرد الله أن يضله طريق الجنة فى الآخرة جعل صدره ضيقًا حرجا، ويرد الماتريدى بأن ذلك يكون ظلما على زعمهم، إذ هم يقولون إنه أراد الهداية للكل، ثم إنه أراد أن يضل طريق الجنة فهذا جور، لأنه أراد فى الدنيا أن يهديهم، وأراد فى الآخرة أن يضلهم عن طريق الجنة، والآية تنقض قول المعتزلة بأنه أراد الهداية للكل لأنه جعلهم على صنفين صنف أراد هدايتهم وصنف أراد إضلالهم[2]،

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٨١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٠٠، ٣٠١ تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٥٩٥.

والواقع أن هذا التأويل من المعتزلة لا يصمد أمام نقد الماتريدى له، إذ ألزمهم وفقا لهذا التأويل التسليم بما أنكروه.

ولقد احتج المعتزلة بقوله ﴿قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى:٣] فقال المعتزلة إنه وفقا على رأى أهل السنة قدر فأضل.

ويرى الماتريدى أن هذا راجع إلى المعتزلة إذ أنها تؤول الهداية على البيان، وإذا كان كذلك فقد بين سبيل الهدى، وسبيل الضلال جميعًا، فإذا قد أضله حيث بين لهم سبيل الضلال ثم ليس فى قوله قدر فهدى نفى للإضلال، إذ التخصيص بالذكر لا يدل على نفى ما عداه، وقد ذكر فى موضع آخر المكرمين بالهدى فقال ﴿الٓمٓ ① ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١، ٢]، فثبت أن الهدى راجع إلى المخصوص، ويذكر الماتريدى رأيا آخر فى هذه الآية ﴿قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ بأن معناها أى قدر لخلقه معاشهم وهداهم وجه أخذ المعيشة[1].

وقول الماتريدى أنه على رأى المعتزلة يلزمهم القول بأن الله قدر فأضل، لأنه بين الهدى والضلال قول مناف لرأى المعتزلة إذ أن البيان لا يعنى تحقيق الفعل، فالله قد يبين الهدى والضلال، أما العبد فهو الذى فعل الهدى أو الضلال فالفعل راجع فى رأى المعتزلة إلى العبد وليس إلى الله ولكن قوله بتخصيص الله الهدى للمتقين، وإن ذكر الهدى لا يعنى نفى ضده، قد ينجيه من اعتراض المعتزلة وهو يقول أيضًا إن الله خلق الهدى أو الضلال لما علم من اختيار العبد ذلك فالخلق من الله والكسب من العبد: والهدى والضلال من خلق الله ومن كسب العبد.

ويعد فقد الماتريدى لرأى المعتزلة فى معنى الهدى أنه يعنى البيان، يذكر الماتريدى رأيه بأن الهداية التى تضاف إلى الله تخرج على وجوه، الأول: تخرج على الأمر والدعاء والبيان، فالأمر كقوله تعالى: ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم:١]، والدعاء والبيان كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد:٧]، والبيان كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:٢]، أى القرآن، والثانى يرغب ويرهب حتى

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٧٥.

يرغبوا فى المرغـوب ويحذروا المرهوب، والثالث: تحقيـق ما يكون من الهداية، وهو خلق فعل الاهتداء، وذلك لا يكون إلا بالله وهو التوفيق والعصمة، أما الوجه الأول والثانى فإنها تكون برسول الله ﷺ، فإنه يأمر ويدعو ويرغب ويبين ويكشف[1].

وواضح من قول الماتريدى فى معنى الهداية، لأنه لا فعل العبد فى خلق الهداية فهى ترجع إلى الله فى التـوفيق والعصمة وخلق الاهتـداء، وما بينه لهم أو أمرهم به ورغبهم فيه، وذلك على يد رسولـه، وأساس قوله هو رجوع خلق الأفعال إلى الله ويخـالف ما ذهب إليـه المعـتزلة الذين يقـصرون مـعنى الهـداية على البيـان والدلالة، وأساس قولهم هو نسبة الأفعال إلى العباد؛ وكذلك قولهم بالأصلح وأن الله قد فعل بعـباده الأصلح لهم فى الدين، والبيان هو للكـل، وليس قاصرًا على صنف من العباد، ويوافق رأى الماتريدى ما ذهب إليه الأشعرى والأشاعرة من بعده على نحو ما بينا من قبل.

٢- خلق الضلال والطبع والختم

يرى الماتريدى أن الخذلان والإغواء والإضلال واللعن كلهـا معنى واحدًا، وما يلزم فى واحدة منها يلزم فى الأخرى[2].

وترى المعتزلة أن إضلال الله للكافر هو تسميته إياه ضالا، وحكمه عليه بما كان منه من الضلال[3]، ويعارض الماتريدى هذا القول ويعتبـره فاسدًا لأنه قد وجد من غيره، ولم يضف إليـه أى وجدت التـسمية من غيـر الله ولم تضف إلى ذلك الغير ثم إنه ليس فى التسـمية فـضل حكمة يذكر فى مـوضع الوصف بالغنى والسلطان لقـوله تعـالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام:٣٩]، وذلك مـوضع السلطان والقوة[4]، وتجد هذا الفـقد الذى يوجـهه الماتريدى يتردد من بعده على لسان البغدادى من الأشاعرة[5].

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/٩٠٣، ٩٠٤ جـ٢/ ٣٧٤.

(٢) الماتريدى. تأويلات أهل السنة جـ١/ ٩٣٢.

(٣) الخياط: الانتصار ١٢١.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣١١.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق ٣٤٠.

ويؤكـد الماتريدى على نسبـة فـعل الإضلال إلى الله ويرى أن إضـافة الإغـواء والإضلال إلى الله تخرج على وجهين، أحـدهما: أن ينشئ ذلك الفعل منهم غيا وزيغـا وباطلا وضـلالا لأن فعـلهم فعل غـواية، والثـانى: أنه لم يوفـقـهم ولم يرشدهم، ولم يعـصمـهم ولا يـسددهـم[1]، والوجه الأول قـد قال به الماتريدى، والوجه الثانى قـد قال به الكعبى وبعض المعتزلة فيـما يذكر عنهم الماتريدى ذلك، ويرد عليهم الماتريدى بأن قولهم هذا احتيـال، ويقول لهم ليكن كما تقولون ولكن هل كان من الله فى ذلك صنع[2]، فالمهم عند الماتريدى هو نسبة فعل الضلال إلى الله، سواء كان عـدم توفيق وخذلان على ما قـال به هؤلاء فإن لله فى ذلك صنع أيضًا، أو على مـا يقول هو بخلق فعل الضـلال من الله، ويؤكد على نـسبـة فعل الضلال إلى الله، قول الماتريدى بأن الشيـطان لا يملك الضلال ولكن يدعو إليه، فهـو لا يملك أن يضل أحد بل يدعـوه إلى الضلال ويزين له طريقه ويـلبس عليه طريق الهدى، وهذا مـعنى إضافته إليه، أمـا إضافته إلى الله فـيعنى حقيـقة فعل الضلال[3].

ويعرض الماتريدى لآراء المعـتزلة فى الختم والطبع، وقول البـعض منهم إن للكافر حد إذا بلغ ذلك الحد علم الله منه أنه لا يؤمن فطبع على قـلبه حتى لا يؤمن، وينقد الماتريدى هذا الرأى فيقول إنه فاسد على مذهـب المعتزلة، إذ أن من مذهبهم أن الكافر مكلف وإن كان قلبه مطبوعًا على الكفر، ثم إن الله عز وجل عالم بكل من يؤمن فى آخر عـمره وبكـل من لا يؤمن أبدًا بلغ ذلك الحد أو لم يبلغ، كـذلك يعـارض قول المعتـزلة بأن الختم والطبع هو العـلامة أى يعلم علامـة فى قلبه أنه لا يؤمن كـأعلام الكتب والرسائل.

ويوضح الماتريدى رأيه فى أن مـعنى الخـتم والطبع هو خلق ظلمـة الكفـر فى القلب وذلك عن علم الله أنه يختار الكفر ويؤثره ويقـول فى شرحه لقوله تعالى:

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٨٢٩.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ٤٦٤.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٢٣.

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة:٧]، أنه ختم على قلوبهم لما تركوا التأمل والتفكر فى قلوبهم، وعلى سمعهم لما لم يسمعوا قول الحق والعدل خلق الثقل عليه، وخلق على أبصارهم الغطاء لما لم ينظروا فى أنفسهم فى خلق الله ليعرفوا زوالها وفناءها[1].

ويتضح كذلك قول الماتريدى فى نسبة فعل الضلال إلى الله من تأويله لقوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠] على معنى خلق زيادة الكفر والنفاق فى قلوبهم، لما أرادوا هم فى كل وقت إظهار الموافقة بالقول للمؤمنين وإضمار الخلاف لهم بالقلب، خلق الله عز وجل تلك الزيادة من المرض فى قلوبهم باختيارهم[2]، وهذا دليل على خلق الله لفعل الضلال والكفر لمن علم أنه سوف يختاره ويؤثره.

وقول الماتريدى بنسبة فعل الهداية والتوفيق والإضلال والخذلان إلى الله لا يعنى أن العباد مجبرون فلا فعل لهم فى الهداية والضلال؟ وذلك لأنه يربط بين خلق فعل الهداية والضلال وبين العلم الأزلى، فالله يخلق الهداية أو الضلال لمن علم أنه يختار الهداية أو الضلال. فكما لا يؤثر العلم الأزلى فى إحداث العلوم، فكذلك لا يؤثر فى إحداث المخلوق من الهداية والضلال، بل يكون خلق الله له وصفًا لما علم أن العبد سوف يختاره، ورأى الماتريدى يوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن معنى الهداية ليس البيان والدلالة، وأنها ليست للكل. فلقد حمل الأشعرى الآيات التى وردت فى معنى الهدى والضلال على الخصوص لا على العموم[3].

ويقرب رأى الماتريدى من رأى ابن رشد الذى يقول إن الهداية والضلال هما المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون أى مهيئين للضلال بطبائعهم ومسوقين إليه بما تكتنفهم من الأسباب المضلة من داخل أو خارج والهداية هو ألا يخلق خلقًا مهيئين أن يعرض عليهم الضلال فكلاهما متفق على نسبة الهداية والضلال إلى الله.

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٠، ٩٧٩، ٩٨٠.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١١.

(٣) الأشعرى: الإبانة ٦١ إلى ٦٥

القسم الثالث

الإرادة

أولاً: معنى الإرادة:

اتفق المسلمون على أن الله تعالى مريد، لكنهم اختلفوا فى معنى ذلك، فقال الحسين إن معناه علم بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وقال النجار إنه غير مغلوب، وقال الكعبى إن معناه فى أفعال نفسه أنه عالم بها وفى أفعال غيره أنه آمر بها، وعند الأشياء أنها صفة زائدة على العلم، وذلك لحصول أفعاله تعالى فى أوقات معينة، وذلك يستدعى مخصصاً، والإرادة بذلك هى الصفة المخصصة لأحد طرفى المقدرة بالوقوع[٢]، وقال الأشاعرة بأن الإرادة صفة أزلية سابقة على المراد، مقارنة لحالة التجدد والتخصص، والإرادة صفة ذات لاستحالة أن يوصف الله بضدها[٣]، ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لنفى القدماء وقدم العالم وإن لو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مريداً لكل مراد، ومريداً للضدين، ومريداً لما لا نهاية له من مقدوراته[٤].

ويرى الأشاعرة بأن إرادة الله شاملة متعلقة بكل الكائنات[٥]، بينما يرى المعتزلة أن الله لا يريد القبائح لأنه نهى عنها وعاقب عليها ولا يريد القبيح إلا القبيح[٦]، ولقد حاول كل فريق أن يقدم الأدلة على صحة رأيه، وبطلان أدلة الفريق الآخر.

موقف الماتريدى

يعارض الماتريدى قول الكعبى بأن معنى الإرادة هو الأمر، فإرادة الله عند الكعبى لفعل غيره أنه أمر به، ويعارض الماتريدى التوحيد بين الإرادة والأمر، ويفرق بينهما، وذلك لعدة أسباب.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٣٤- ٢٣٥.

(٢) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ١٢١ والإيجى: المواقف ٢٩٨، ٢٩٩.

(٣) الأشعرى: اللمع ٢٤- ٢٩ نشره مكارثى الشهرستانى نهاية الإقدام ٢٤١.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٦/ ١١١ إلى ١٤٠، وأيضا شرح الأصول الخمسة ٤٤٠.

(٥) الأشعرى: اللمع ١٨ نشره مكارثى والشهرستانى نهاية الإقدام ٢٤٩.

(٦) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٤٩.

أولاً: التناقض فى الأمر وليس كذلك فى الإرادة، فمحال الأمر بالمعصية لأنها تصير بالأمر طاعة.

ثانيًا: أن الله يوصف بالإرادة فى فعله ومحال أن يكون عليه آمر.

ثالثًا: فائدة الأمر رفعة الآمر وعلوه وفائدة الاختيار نفى الفعل هو لا بد من تحقيق الأمر ليظهر سلطانه وربوبيته، وتحقيق الإرادة ليحقق ملكه وعجز الخلق أن يريدوا فى ملكه وسلطانه.

رابعًا: أن الله أمر إبراهيم بالذبح ثم يمنع عنه بالبدل، لما فيه آية البدء، فكان ذلك دليل على أن الأمر غير حقيقة الإرادة.

خامسًا: أنه أمر الكافر بالتوبة، ولم يكن من الذين أراد الله أن يهديهم أو يخفف عنهم[1] فالماتريدى يعتمد فى تفرقته بين الأمر والإرادة على اختلاف معانيها، لذا فهما مختلفان وليست الإرادة هى الأمر، ولقد لاقى تعريف الإرادة بالأمر اعتراضات على القائلين به من المعتزلة من خصومهم الأشاعرة[2]، بل أيضًا من بين المعتزلة، فالقاضى عبد الجبار يعترض على قول الكعبى، والنظام بأن الإرادة أمر، لأنهما لم يثبتا معنى الصفة فى القديم[3].

كذلك يعارض الماتريدى قول الكعبى بأن الإرادة تعنى المحبة والرضا، فيقول الماتريدى إنه لا يجوز أن تكون الإرادة بمعنى المحبة والرضا، فلا يجوز القول بأن الله يحب إبليس والكفر والقاذورات وإن كان أراد كونهم، كذلك فإن الله فرق بين الإرادة والمشيئة وبين المحبة والرضا، فخصص المحبة والرضا، فقال: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وعمم المشيئة والإرادة فقال: ﴿مَن يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٤ تأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٣٦، جـ٢/ ٣٥ والبياضى إشارات المرام ١٥٦.

(٢) الجوينى: الإرشاد ٦٣، ٦٤.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٩٦، ٢٩٧.

ويورد الماتريدى دليلاً آخر على هذه التفرقة، هو أن أفـعال الله سبحانه وتعالى توصف بالإرادة والمشيئة ولا توصف بالمحبة والرضا، والمحبة والرضا يوجبان بفعل العباد، وليس فى فعل العباد معنى يـوجب المشيئة إلا أن يراد بها الرضا والتمنى، وفى الشاهد قد يفعل الرجل ما لا يرضى ومـحال أن يفعل ما لا يريد، ثم يحاول الماتريدى أن يظهر تناقض المعتزلة فى آرائهم بقولهم إن الإرادة تعنى المحبة والرضا، إذ أن معنى الإرادة ضد المعتزلة تتقدم الفعل، أمـا الرضا فإنه يكون بعد الفعل كما هو متعارف، فتكون الإرادة التـى هى بمعنى الرضا عندهم بعد الفعل وهذا باطل، لأنه لا وجه لها بعد الفعل[1].

ويسـتـدل الماتريدى بما ورد فى القـرآن من آيات التـفـرقـة بين الإرادة والأمـر والرضا، فأخبر الله تعالى أنه يريد هداية قوم بأفـعالهم بهدايته وإضلال قوم بجعل قلوبهم ضيـقة حرجة، وقـال عز وجل: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، ففرق بين القوم بالمشيئتين فدلت الآيات على أن الله شاء لكل فريق ما علم أن يكون منهم، دلت على أن المشيئة ليست بأمر ولا رضا[2]، وقول الماتريدى بأن الإرادة ليست أمراً يوافق مـا ذهب إليه الأشعرى من أن الإرادة تعم سائر المخلوقـات وليست أمراً[3]، لكن ما ذهب إليـه الماتريدى من أن الإرادة ليست مـحبة ولا رضـا يخالف مـا ذهب إليه الأشعـرى من التوحـيد بين الإرادة والمحبة والرضا، فكل ما أراد وجوده فقد رضى بوجوده وأحب وجوده على الوجه الذى أراده[4]، وقول الماتريدى بأن الإرادة ليـست محبة ولا رضا وأنهـا ليست أمر يوافق ما ذهب إليه أبو حنيفة من التفـرقة بين الإرادة والأمر والمحبة والرضا، لكن الماتريدى يخالف أبا حنيفـة فى التسوية بين الإرادة والمشيئـة، فلقد سوى الماتريدى بين الإرادة والمشيئة وفرق بينهما أبو حنيفة[5].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩٦، ٢٩٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٧.

(٣) الأشعرى: اللمع ٢٤- ٣٠ نشره مكارثى.

(٤) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٠٥.

(٥) أبو حنيفة: الفقه الأبسط ٥٣ والبزدوى أصول الدين ٤٣، ٤٤.

والماتريدى أثر اتساقًا من الأشعرى فى تفرقته بين الإرادة والمحبة والرضا، إذ وجد الأشعرى بين الإرادة والمحبة والرضا وهو فى هذا يوافق المعتزلة الذين وحدوا بينهما.

وهنا ثار مشكلة إرادة الله للكفر والمعاصى، فقال المعتزلة بعدم إرادة الكفر والمعاصى لأن الكفر ليس محبوبًا ولا مرضيًا، أما الأشعرى فهو يقول بإرادة الله لكل شىء فعلى هذا يكون الكفر محبوبًا مرضيًا ومراد الله، لذا فإن الأشعرى يؤول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أنه لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر ولا يحب لعباده المؤمنين الفساد، ويرى البزدوى أن الأشعرى قد أخطأ إذ حمل هذا الكلام العام على الخاص من غير دليل وتقييد المطلق نسخ للمطلق، إذ المطلق ضد المقيد وليس فى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ذكر أحد. فيكون ذلك زيادة فى كتاب الله وهو يعدل النسخ أيضًا[١] والواقع أن الذى ألجأ الأشعرى إلى هذا التأويل هو توحيده بين الإرادة والمحبة والرضا، والذى يقول عنه البزدوى أنه خالف فيه أهل السنة والجماعة[٢]، أما عند الماتريدى فإنه يقول كما سبق الإشارة أن الله لا يحب الكفر وإن أراد كونه ولم يلجأ إلى تخصيص العام وتقييد المطلق كما فعل الأشعرى وذلك لتفرقته بين الإرادة والمحبة والرضا، ولقد اختلف الأشاعرة من بعد الأشعرى فى إطلاق لفظ المحبة والرضا على الله، فمنهم من قال إنه يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله وهى من صفات أفعاله، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة لكنه يقول إذا تعلقت الإرادة بنعيم يناله العبد تسمى محبة وإذا تعلقت بنقمة تنال العبد سميت سخطًا[٣].

ويعرف الماتريدى الإرادة بأنها هى صفة فعل لكل فاعل يخرج فعله على غير سهو أو غفلة ولا طبع بل يخرج على الاختيار[٤]، ومعنى هذا أن الإرادة تعنى

---

(١) البزدوى: اصول الدين ٥٢.

(٢) البزدوى: اصول الدين ٤٣، ٤٤، والكمال بن الشريف المسامرة شرح المسايرة ١٢٥.

(٣) الجوينى: الإرشاد ٢٣٨، ٢٣٩

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة حـ١/ ٧٣٠.

عدم الغلبة والإكراه، ولقد ذكر الماتريدى ذلك المعنى فى رده على الكعبى فى قوله إن الله ليس بمريد، إنك إذا قلت إنه ليس بمغلوب ولا مكروه ولا ساه فقد أقررت بكونه مريداً، ويقول أيضاً: إن الأصل فى وقوع الفعل فى الشاهد أن يكون على إرادة أو غلبة أو سهو، فكل من خرج فى شىء من الوصف بالغلبة والسهو لزم الوصف بالإرادة التى هى للأفعال[1].

ولكن هل يعنى قول الماتريدى بأن الإرادة تعنى نفى الغلبة والسهو ميل إلى قول النجارية؟ يجيب أبو المعين النسفى عن ذلك نافياً ميل الماتريدى إلى قول النجارية، ويذكر أن قصد الماتريدى أنه يريد انتفاء هذه المعانى عن الحى لا يكون إلا بإرادة[2]، والماتريدى يرى أن الإرادة لازمة لتحقيق الفعل، فهى التى بها يكون الفعل، وهى مع الفعل، وليست سابقة عليه كما هو عند المعتزلة، أما ما عدا ذلك مما قد يكون الفعل إذا وجد ولا يكون فهو التمنى المعروف، والله يجل عن هذا الوصف، وهذا يثبت أن إرادته هى التى يكون بها الفعل ويتحقق على الوجه الذى أراده[3]، ومن هذا يتضح لنا تفرقة الماتريدى بين إرادة الله وإرادة العبد، فإرادة الله تقال على الحقيقة لا على المجر إذ بها الفعل، فإرادته وفعله متلازمان، فما أراد أن يفعل فعل، وما فعله فقد أراده، أما إرادة العبد فهى تقال على المجاز وليس على الحقيقة. وهى التمنى، ولا تعنى تحقيق الفعل، فقد توجد ولا يوجد بها الفعل.

ويستدل الماتريدى على أن هذه الإرادة التى للعبد لا تعنى تحقيق الفعل، بأنه قد يجوز التكلم بالإرادة على غير تحقيق الفعل، كقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]، والجدار لا فعل له، فإذا جاز إضافة الإرادة لمن لا فعل له، دل على أنه ليس الفعل[4].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٥.

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٢٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٠٥.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٧١

ثم إن الماتريدى يسوى بين الإرادة والقدرة، فهو يرى أنه يجوز أن تكون القدرة إرادة، إذ قد يكتى بالقدرة على الفعل، إذ هى سبب الفعل، كالأمر المعتاد بين الخلق يأمر رجل آخر بفعل فيقول لا أستطيع[1]، وهذه التسوية بين الإرادة والقدرة، يعنى أنه لما كان العبد عند الماتريدى ليس له قدرة حقيقية فعلى ذلك ليس له إرادة حقيقية، وعلى هذا يمكن القول إن الماتريدى يقول بإرادة الله بمعناها الحقيقى والتى بها يقع الفعل، وأن إرادة العبد معناها مجازى لا يقع بها الفعل، وهى تعنى التمنى.

والإرادة عند الماتريدى غير المراد، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ [الإسراء: ١٦] دلالة على أن الإرادة غير المراد، لأنه أخبر بتقدم الإرادة فى وقت الإهلاك، وهذا يدل على أنها غير، ومنه أيضًا أنه أراد السبب الذى به يهلكون، وهو التكذيب لما علم أنهم يختارون ذلك[2]، ومعنى أن الإرادة غير المراد، يوضح لنا رأى الماتريدى فى معنى إرادة الله للمعاصى، وفقًا لما علم من العباد أنهم يختارونها، ثم إن قوله الإرادة غير المراد، يعنى أن الإرادة ليست موجبة للمراد، وهذا ما عليه الأشاعرة وبعض المعتزلة «الجبائى وابنه» أما النظام والعلاف وجعفر بن حرب وقدماء البصريين يقولون إنها توجب المراد[3].

ثانيًا: إثبات الإرادة وشمولها:

لقد احتجت المعتزلة بأن إرادة الله ومحبته ورضاه لا تتعلق بالمعاصى من حيث إنها معاصى[4] فاحتج الكعبى بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والكفر أعسر العسر، فإنه لا يريد الكفر.

ويجيب الماتريدى بأن الإرادة فى هذا تخرج على الإذن والإباحة والرخصة، وليس ذلك أمر الإيمان فى شىء فكذا إرادة العسر[5].

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٢٦، جـ٣/ ١٣٨.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٩٩٢.

(٣) الآمدى أبكار الأفكار ١٨٢، والقاضى عبد الجبار المغنى جـ٦/ ٥٨٤.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٦/ ٢١٨- ٢٤٩، والشهرستانى نهاية الإقدام ٢٤٩.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٩٨، ٢٩٩.

واحتج الكعبى بقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].

ويرد الماتريدى: بأن من أراد عداوة إنسان له عداوة أو فعله الظلم قبيحًا فاحشًا، فليس بمريد لهم الظلم بل أراد لهم العدل، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، ثم قال فى إبليس: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٦] سماه باطلاً، لا أن خلقه باطلاً، فمثله إرادة فعل الكفر من الكافر باطلاً وظلمًا، لا يكون منه إرادة الظلم للعباد، وتأويله قوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

ثم إرادة ما يعلم أن يكون ليكون عدلاً إذ هو أراد جزاء فعله أن يعاقبه على أمر لم يفعله، ثم يفرق الماتريدى بين إرادة فعل هو معصية، وبين إرادة المعصية ذاتها، فقد يجوز إرادة فعل هو معصية، لا على قصد عصيان، وكذلك معاصى المؤمنين، كلها كانت على أفعال من عاصيهم وإن لم يريدوا معصية الله، بل لو أرادوا لكفروا، فهذا يبين أن إرادة فعل يكون من فاعله معصية، لا يكون كإرادة المعصية، فمثله إرادة الله فعل الكافر ليكون منه معصية أو فعله الشتم ليكون منه شتمًا قبيحًا لا يكون كإرادة الشتم والمعصية(١).

ورد الماتريدى يعنى أن الله خلق الكفر وأراده قبيحًا وظلمًا، فمن أتى الكفر فهو ظالم، وليس الله بذلك بمريد له الظلم، إذ هو جزاء فعله فالله أراد الكفر والمعاصى ظلمًا وقبحًا من فاعليها وليس فى هذا ظلم لهم.

والماتريدى يعتمد فى هذا على القول بأن خلق الشىء غير الشىء وتفرقته بين إرادة فعل هو معصية وبين إرادة المعصية ذاتها، يوضح لنا دور النية عنده فى الفعل وليس الاعتبار لنتائج الفعل، إنما الاعتبار للنية فى الفعل، فقد يأتى الفعل عن غلبة شهوة لا عن قصد عصيان، وهذه هى معاصى المؤمنين؛ وقد يأتى الفعل نفسه عن قصد عصيان وإرادة للمعصية ذاتها وتلك معاصى الكافرين وفى هذا أيضًا يعتمد الماتريدى على القول بجهات للفعل، وقياسًا على هذا فإرادة الظلم

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩٨، ٢٩٩.

غير فعل الظلم وإرادة فعل الكفر غير الكفر، وإرادة فعل الكفر من الكافر باطلاً وظلمًا، لا يكون من الله إرادة الظلم للعباد، ورد الماتريدى على هذا الاحتجاج يبدو أكثر اتساقًا وأقرب إلى الصواب من رد الأشعرى على نفس الاحتجاج، فلقد قال الأشعرى فى معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، معناه أنه لا يريد أن يظلمهم لأنه قال وما الله يريد ظلمًا لهم، ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض، فلم يرد أن يظلمهم وإن كان أراد ظلم بعتضهم لبعض، أى لم يرد أن يظلمهم وإن كان أراد أن يتظالموا[١]، وهذا قول غريب، إن الله لا يريد ظلم العباد وإن أراد أن يتظالم العباد فيظلم العباد بعضهم بعضًا وهذا لا ينفى الظلم عن الله، والواقع كما يذكر ابن الهمام إن إرادة الظلم من العبد ثم عاقبه عليه ليس ظلمًا إنما يكون ظلمًا إذا كان الله أمر بذلك ففعله فعاقبه، أما إذا كان إنما أمره بشىء ففعل غير ما أمر به فلا، فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه مراده أم لا، ثم إن الإرادة غيب لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور أو بغيره، كما أن تعلق الإرادة بمعصية لا يوجبها من العبد ولا يسلب اختياره فيها، قياسًا على العلم، فكما أن العلم لا يؤثر فى الإيجاد ولا يبطل التكليف، فكذلك الإرادة لا تؤثر فى الإيجاد، بل هى تخصيص الحدوث ولا تبطل التكليف كالعلم[٢]، ولقد ذكر الشهرستانى أن قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وسائر الآيات التى تفيد ذلك المعنى محمولة على قول الصادق جعفر بن محمد رضى الله عنه، أن الله تعالى أراد بنا شيئًا وأراد منا شيئًا، فما أراده بنا أظهره لنا وما أراده منا طواه عنا، فما بالنا نشتغل بما أراده منا عما أراده بنا، ومعنى ذلك أنه أراد بنا ما أمرنا به، وأراد منا ما علم، فكانت الإرادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد[٣] وتلك محاولات من الماتريدية والأشاعرة للتوفيق بين القول بإرادة الله الشاملة لكل شىء، ومنها الكفر والمعاصى وبين القول بمحاسبة الإنسان على الكفر والمعاصى، وهذه المحاولات تؤيد ما ذهب إليه الماتريدى.

---

(١) الأشعرى: الإبانة ٥٤.

(٢) ابن الهمام: المسايرة ٦٩- ٧٢.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٢٥٩.

واحتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فدل بهذه الآية على أنهم كذبوا فى قولهم لو شاء الله ما أشركنا، وأنهم ذاقوا بذلك العذاب، وأنهم قالوا بغير علم، وأنهم اتبعوا فيه الظن، فهم بذلك متخرصون كذابون، وهذا يدل على عدم إضافة المشيئة إلى الله تعالى.

ويرد الماتريدى بأن المشيئة المذكورة فى الآية تحتمل وجوه أحدها: أنهم ادعوا الأمر والدعاء إلى ذلك، فيقولون إن الله أمرهم بذلك ودعاهم إلى ذلك كقوله تعالى ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف: ٢٨]؛ والثانى: أنهم لما أوعدوا فى ذلك قد أمهلوا فلما أمهلوا ظنوا كذب الرسل وحسبوا أن ذلك مما لله فيه الرضا والألم يكن يمهلهم، والثالث: أن يكونوا قالوه على الاستهزاء بالمؤمنين، ويدعون أن كل شىء بمشيئة الله كقول الإنسان إذا ما مت لسوف أخرج حياً أنه قال ذلك على الاستهزاء، ثم يذكر الماتريدى أن الذى يؤيد تلك الاحتمالات آخر الآية ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، أما غير ذلك فلا يحتمل(١).

واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ ﴾ [الأنفال: ٦٧] على أن الله تعالى قد يريد ما لا يريده العبد، لأنه أخبر أنهم أرادوا عرض الدنيا والله يريد الآخرة، فيجوز أنهم أرادوا المعصية والله تعالى يريد الطاعة، ويرد الماتريدى أن معنى الآية تريدون الدنيا وعرضها والله يريد الآخرة وعرضها، وقد أراد الله لهم الآخرة بالقتال مع إحدى الطائفتين، وأصل ذلك أن الله تعالى أراد الآخرة لأهل بدر فكان ما أراد، وأراد لأولئك الكفرة النار فكان كما أراد، ويرى الماتريدى أن هناك فرق بين معنى الإرادة المضافة إلى الله تعالى،

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٢ وتاويلات أهل السنة جـ١/ ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩ ولراى المعتزلة القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٦/ ٢٤٦ إلى ٢٤٨.

والمضافة إلى العبد أنها من العباد هى المحبة والمودة، أى تودون وتحبون عرض الدنيا، والمحبة ليست من قرائن الفعل لا محالة، والله يريد الآخرة هو على حقيقة الإرادة[1].

وبعد أن يرد الماتريدى على احتجاجات المعتزلة بنفى الإرادة وعدم شمول إرادة الله للمعاصى يثبت الماتريدى الإرادة وشمولها لكل الأفعال، فيقول بإيجاب القول بالإرادة فى كل شىء، لأنه فى ذلك إيجاب القول بخلق الأفعال، ولقد أخبر الله أنه يريد هداية قوم بأفعالهم بهدايته وإضلال قوم بجعل قلوبهم ضيقة حرجة، فإرادة الله شاملة للهدى والضلال واستدل بقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، وهذا يثبت أن المشيئة شاملة لكل شىء وأنها المشيئة التى يكون عندها الفعل لا محالة.

وينفى الماتريدى تأويل المعتزلة للمشيئة المذكورة فى الآية على أنها مشيئة جبر وقهر، أى لو شاء الله لجبرهم وقهرهم على الإيمان، لكن الماتريدى يرى أن هذا التأويل للمشيئة خطأ من أوجه إحداها: أن الله علمهم كيفية الهدى فلا يحتمل أنه يريد غير ذلك من غير ما تقدم فى عمله أنهم يختارون الكفر، والثانى: أن طريق معرفة الله ورسله طريقه الاجتهاد والاستدلال وهذا لا يحتمل الاضطرار ثم إنه لا صنع للخلق فى موضع الجبر، وقوله لو شاء لجمعكم على الهدى لا يكون له معنى، إذ أن بعضهم قد آمن اختياراً، ولو كان قد جبر البقية لم يكن ليجمعهم ولكن بمنعهم عما أبوا من دينه وطاعته، وذلك بعيد، ثم إن قوله لو شاء لا معنى له، فلو لم يكن الهدى والضلال من الله لبطل القول بلو شاء، ثم إن مشيئة الجبر لا يصح معها التكليف والمحنة والابتلاء[2].

ويؤكد الماتريدى على مشيئة الله لكل ما يحدث من إيمان وكفر وطاعة ومعصية، وأن إرادة الكفر والفسق ليست جوراً على ما قالت المعتزلة، مستدلاً

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ٢١٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩، وأيضا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٨٢، جـ٣/ ٣٣٢، وأيضا لتأويل المعتزلة لمشيئة الله على أنها جبر وقهر، انظر الخياط الانتصار ١٢١.

على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، وأن الله أراد أن يهلك أهل القرية بفسقهم بأن أمر مترفيها فيفسقوا فيها، أى أراد الإهلاك قبل كون الفسق ولو لم يرد كون الفسق منهم كما علم أن يكون، ولكن أراد الطاعة وأهلكهم لكان ظالمًا، ولكنه أراد إهلاكهم بكون الفسق، فلم يكن إلا ما أراد ولم يكن ذلك ظالمًا[1]، والماتريدى هنا يربط بين الإرادة والعلم.

ولقد ذكر الماتريدى الكثير من الآيات التى ترجع كل شىء إلى إرادة الله، وأن إرادة الله تشمل الهدى والضلال ولا تقتصر على الهدى، مثل قوله تعالى على لسان نوح لقومه: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وقوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١٩] فهل أراد الله أن يفى بوعده، أو أراد أن يكذب وعده، ويبطل وعيده، فإن قال المعتزلة بالثانى أعظموا القول ووصفوه بإرادة السفه والكذب، وإن قالوا أراد أن يفى بوعده، قيل لهم: أراد أن يفى به، وهو يريد أن يطيعوه، فيفى وهم يطيعون له أو يعصون، فإن قالوا بالأول فهو جور، لأنه فعله جور فإرادة كونه إرادة فعل الجور أن يكون له فعلا، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، وإن قالوا بالثانى إذ عفوا للحق وقالوا بالعدل[2].

ويستدل الماتريدى على شمول إرادة الله بقول المسلمين المتوارث، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن من غير معارضة بينهم، وكذلك تعارفهم فى الوعد إذا حذروا الخلف وفى اليمين إذا خافوا الحنث بقولهم: إن شاء الله، وكذلك الدعاء باليسر والخير، ولعل اطمئنان القلب بتلك الحقيقة وهى مشيئة الله، وكذلك يعظم القول فى القلوب بمشيئة إبليس، فلا يقال ما شاء إبليس كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يثبت أن حقائق الأشياء بمشيئة الله واستحسان إضافتها إلى الله واستقباح

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٨٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٩٠.

إضافتها إلى إبليس وغيره[1]، والماتريدى هنا يلجأ إلى الإجماع والعرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل شىء، ولقد خالفت المعتزلة الإجماع فى ذلك وقالوا إن الإجماع فى هذه المسألة ليس ممكنًا لأنه لابد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسنة، وكلاهما يثبت عدل الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح وأن معناها أنه ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن[2].

ولكن يمكن للماتريدى الرد على المعتزلة بنفس الاعتراض لأن الكتاب والسنة يؤوله كل فريق بما يؤيد موقفه، ولقد اعترض الكعبى على تمسك الماتريدى بقول المسلمين ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، ويقول الكعبى معترضًا: ليس فى إرادة الشتم له مدح، وهل يريد الله أن يشتم، ولكن الماتريدى يرد على الكعبى مبينًا أن الله أراد أن يكون فعل الشتم ممن يشتمه قبيحًا مسخوطًا، وهذا هو معنى إرادة الله للشتم وهى جعل كونه قبيحًا مذمومًا وليس معنى إرادة الله لذلك محبته، كما ذكر الماتريدى أنه لا يجوز أن يقال إن الله يحب إبليس ويرضى وكذلك للخبائث والأقذار وإن كان أراد كونهم، فمثله فعل الكفر[3].

ويستند الماتريدى فى تأكيد إرادة الله الشاملة، إلى أنه سبحانه فاعل كل شىء، وخالق كل شىء، فهو مريد لكل شىء، لأن ضرورة الفعل توجب أن خروج الفعل على غير ما يريد فاعله، يثبت أنه لغيره ثم إنه سبحانه مالك كل شىء. وإحداث شىء فى ملكه حيث لا يشاء آية الضعف والقهر؛ ومن ذلك وصفه محال أن يكون ربًا وإلهًا[4]؛ فالماتريدى يربط بين الإرادة والقدرة، فقدرته سبحانه شاملة لكل شىء وكذلك إرادته يجب أن تكون شاملة لكل شىء لأن وقوع ما لا يريده دليل على ضعفه، وإلى هذا ذهب الأشعرى[5] وأيضًا ذكر الإسفراينى أن نفى الإرادة يوجب نفى القدرة[6].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩١.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٦٩ إلى ٤٧٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٩٤ إلى ٢٩٦.

(٤) الأشعرى: اللمع ٢٩٢.

(٥) الإسفراينى: التبصير فى الدين ٧٩.

(٦) الماتريدى: التوحيد ٢٩٢.

ويربط الماتريدى بين الإرادة والاختيار؛ فإن من شرط من كان فعله الاختيار الإرادة؛ ومن فعله الاضطرار يكون غير مريد؛ فلو كان الله لفعل العبد غير مريد، لكان يكون مضطرًا؛ لذا لا يجوز أن يكون لأحد فى فعل غيره لاحتمال خروجه على مريده، وسموا ذلك تمنيًا؛ فعلى ذلك لو توهم كون شىء لم يرده الله لكانت إرادته تخرج مخرج التمنى[1] والماتريدى كما سبق يفرق بين إرادة الله التى تعنى حقيقة الإرادة، وإرادة العبد التى هى التمنى، ولو خرج شىء عن إرادة الله لكانت إرادة تمنى وتلك إرادة العبد.

ويربط الماتريدى بين الإرادة والعلم، ففى إبطاله لقول المعتزلة بعدم إرادة الله للكفر، يرد الماتريدى بأن الله تعالى لو أراد أن يكون الكفر غير الذى يعلم أن يكون، أو أخبر أنه يكون، أراد أنه يكون كذابًا سفيهًا، ومن تلك إرادته لم يجز أن يكون إلهًا وربًا ثم إن كل من صنع غير الذى يكون به كان يكون جاهلاً بالعواقب، أو عابثًا بالفعل، والله يجل عن الوصفين، ثم يؤكد الماتريدى على الربط بين الإرادة والعلم، مستدلاً بأن لا يجوز للعبد أن يسأل الله هداية من يعلم أنه لا يهتدى نحو إبليس ومحال علينا إرادة ذلك، وإذا لم يكن علينا إرادة ما يعلم أنه لا يكون لم يجز أن يقال ذلك على الله[2].

كذلك يظهر تأكيد الماتريدى على الربط بين الإرادة والعلم فى معارضته الكعبى فيذكر أن الكعبى قد عارض نفسه بقوله إن خروج شىء من علمه جهلا، فلم لا أوجب خروج شىء عن إرادته نقصًا وهو عجز.

ويذكر الماتريدى جواب أبى حنيفة للقدرية وربطه بين الإرادة والعلم، وقوله لهم هل علم الله ما يكون أبدًا على ما يكون؟ فإن قالوا لا كفروا لأنهم جهلوا ربهم، وإن قالوا نعم قيل شاء الله أن ينفذ علمه كما علم أولا؟ فإن قالوا لا، قالوا بأن الله شاء أن يكون جاهلاً، ومن شاء ذلك فليس بحكيم وإن قالوا نعم أقروا بأنه شاء لكل شىء كما علم أن يكون[3].

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩٣. (٢) الماتريدى: التوحيد ٢٩٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٩٦- ٣٠٣، ٣٠٤.

ولكن هل يعنى ربط الماتريدى بين الإرادة والعلم القول بأن الإرادة تجرى مجرى العلم، وهل يعنى ربطه بين الإرادة والعلم، «أنه يقول بأن الإرادة علم على النحو الذى قاله الكعبى» بأن إرادة الله هى علمه[1]؟ ولبيان موقف الماتريدى من أن الإرادة تجرى مجرى العلم أم تجرى مجرى الفعل يمكن القول -كما سبق الإشارة إلى ذلك - أن الإردة عند الماتريدى تعنى تحقيق الفعل، وإن إرادة الله وفعله متلازمان، وأن كل ما كان مفعول الله فهو مراده، كذلك اعتبار الماتريدى أن مسألة الإرادة فرع من مسألة خلق الأفعال، فإذا دللنا على أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى كانت مراد له، ولو لم يرد كان مجبوراً فى إيجاده[2]، ويذكر الصابونى أن بعض الأصحاب قال إن الإرادة تجرى مجرى العلم، أما الماتريدى فقال إنها تجرى مجرى الفعل، وذكر الصابونى أن الصحيح فى رأيه هو أنها تجرى مجرى الفعل[3]، وعلى هذا فربط الماتريدى بين الإرادة والعلم إنما يعنى قياس الإرادة على العلم، فكما أن العلم الأزلى محيط بكل شىء فكذلك إرادته سبحانه شاملة لكل ما يقع ويحدث، ولقد ذهب الأشعرى أيضًا إلى قياس الإرادة على العلم[4] وهذا يعنى أن الإرادة ليست مجرد العلم على ما ذكر الكعبى من إرادة الله هى علمه، وهذا القول - كما سبق الإشارة - يؤدى إلى أن الله لا إرادة له، وعدم إثبات صفة الإرادة له، أما عند الماتريدى فصفة الإرادة ثابتة وهى غير صفة العلم، وربطه بين العلم والإرادة أو بين القدرة والإرادة، لا يعنى أن الإرادة هى العلم أو القدرة، وما ذهب إليه الماتريدى من التفريق بين الإرادة والعلم واعتبارها صفة مستقلة تابعة، هو ما ذهب إليه الكثير من المتكلمين كالأشاعرة وبعض المعتزلة مع الخلاف بينهما فى أزلية الإرادة وحدوثها ولقد أوضح الشهرستانى الفرق بين الإرادة والعلم

---

(١) الإسفراينى: التبصير فى الدين ٧٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٦.

(٣) الصابونى: البداية ١٢٢، ١٢٣.

(٤) الأشعرى: الإبانة ٥٢.

والقـدرة فالعلم هو مـا يحصل بـه الإحكام والإتقان، والإرادة مـا يحصل بهـا التخصيص والقـدرة ما يحصل بها الإيجاد، الإرادة مستـقلة عن العلم من شأنها التخـصيص، وخـلاف القدرة التى توقع المقـدور ولا تخصص، وخـلاف العلم الذى يتبع الواقع ولا يوقع، والعلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن، والإرادة لا تتعلق إلا بالمتـجدد من الممكنات، فالعلم أعلم تعلقا والقدرة أخص من العلم، والإرادة أخص من القدرة والعلم[1].

وجملة القول إن الماتريدى يثبت إرادة الله الشاملة لأفـعال العباد، إذ أن أفعال العباد من خلقه، وهو قد امتـدح بها، وأن القول بعدم إرادة الله الشاملة معناه فى رأيه هو عدم قدرة الله على أفـعال العباد، فالقول بالقـدرة المطلقة وبالإرادة المطلقة والعلم المطلق، لازم لتـمام صفـات الألوهية، وأن نسبـة أى قدرة أو إرادة للعـبد يؤدى إلى نقص كمال الألوهية، إلا أن هذا لا يعنى فى نظر الماتريدى الجبر وسلب العباد اختيارهم، بل يربط كما سبق القول بين علم الأزلى بما سيكون من العبد من اختيار الكفر أو الإيمان، وبين خلقه وإرادته للـكفر والإيمان وفقًا لعلمه السابق بما سوف يختاره العبد.

ويلاحظ أن تفرقة الماتريدى بين إرادة فعل هو معصية وبين إرادة المعصية ذاتها، تأكيد على دور النية كشرط للفـعل، وهذا يتفق مع تعاليم الدين الإسلامى وروحه فى اعتباره لمكانة النية فى الأعمال «وأن الأعمال الظاهرة، إنما هى معتبرة، بالنيات والهيـئات النفـسانيـة التى هى مصـدرها وما روى عن النبى ﷺ، «إنما الأعـمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى[2]»، ويتفق أيضا مع تقليب الأخلاق الإسلامية لعمل القلب على حركة البـدن، وتأكيد دور النية فى الفعل والتركـيز على العامل القلبى فى تحقيق الخيـر الموضوعى، فهو ليس شرطًا ضروريًا فحـسب ولكنه سبب مؤثر بواسطة العمل الظاهرى الذى ليس سوى انعكاس له[3]، ويتفق مع رأى الصـوفية

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٢٤٠ إلى ٢٤٩.

(٢) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام ١٠٢، ١٠٣.

(٣) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن (الترجمة العربية)، ٤٢٤، ٤٧٥.

فى ارتباط الطاعات بالنيات وأن النية أصل لصحة تلك الطاعات وأن النية فى ذاتها تعد خيرًا أو شرًا، والنية خير من العمل[1].

والماتريدى يتأكد عن دور الإرادة فى العمل وليس الفعل مرهونًا بنتائجه يسبق الفيلوف الألمانى «كانط» فى اعتباره الإرادة الخيرة هى الشرط الأسمى لكل خير[2].

ولكن هل تعنى تفرقة الماتريدى بين إرادة فعل هو معصية وبين إرادة المعصية ذاتها وتركيزه على النية، أن المعصية قد تنقلب طاعة بالنية، كالذى يبنى مسجدًا بمال حرام؟

وللإجابة على هذا القول نقول، إنه ينبغى أن لا نفهم من قول الماتريدى أن المعصية تتغير عن موضعها بالنية، وإنما قصد الماتريدى هو أن يفرق بين معصية يرتكبها المؤمن لا بقصد العصيان، والاستحلال لها. بل يرتكبها لغلبة الشهوة عليه، فهو يعتبر عاصيًا وبين المعصية التى يرتكبها الكافر على قصد العصيان، والاستحلال لها، بمعصيته كافر وليس عاصيًا، فالتفرقة تقوم على اعتبار نوعين من المعصية لا على قلب المعصية طاعة.

ومن الملاحظ أن أدلة الماتريدى فى إثبات الإرادة وشمولها ومعارضته لموقف المعتزلة، يتكرر بعضها فى إثبات القضاء والقدر لله، وذلك لربطه بين مسألة الإرادة والقضاء والقدر وأنهما فرع لمسألة خلق الأفعال، فكأنهما بمثابة أدلة لإثبات خلق الله للأفعال أو صورة أخرى لهذه الأدلة، وهو يرى أن إثبات الإرادة والقضاء والقدر هو إثبات لخلق الأفعال، لذا فقد يستخدم الدليل الواحد فى إثبات خلق الأفعال وفى إثبات القضاء والقدر.

***

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٤/ ٣٦٢ وما بعدها وأيضًا د. أحمد صبح الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ٢٦٨ وما بعدها.

(٢) كانط: نقد العقل العملى (الترجمة العربية) ١١٣.

القسم الرابع

القضاء والقدر

يرتبط القضاء والقدر بعموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، ولقد اختلفت مواقف المعتزلة وأهل السنة بالنسبة لمسألة القضاء والقدر وذلك لاختلافهم في نسبة الأفعال، فأهل السنة ينسبونها إلى الله، والقضاء والقدر فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله عندهم، أما المعتزلة فإنهم ينسبون الأفعال إلى العباد، لذا أجمعوا على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئًا عن أفعال غيره، وأن الله جعل الإيمان حسنًا، والكفر قبيحًا، ومعنى هذا أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح[1]، ودافع القاضى عبد الجبار عن قول المعتزلة بعدم إرادة الله للمعاصى وقضائه بها، والرد على من قال بإرادة الله لجميع الكائنات ومن بينها المعاصى[2] وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصى ولم يقض بها ولم يأمر بها.

ويقابل هذا الرأى رأى الأشاعرة الذين يرون بأن الله قضى المعاصى وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها، وقضاء الله تعالى هو خلق ما هو حق كالطاعات وخلقه ما هو جور كالكفر والمعاصى، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل، وإذا كان الله قد قضى بالمعاصى على هذا النحو، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج كيف ترضى بقضاء الله بالكفر، وقد أمرنا بالرضا بقضائه؟ ويجيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحًا وقدره فاسدًا ولا نرضى بأن كان الكافر به كافرًا لأن الله تعالى نهانا عن ذلك، وفرق الباقلانى بين القضاء والمقضى فالقضاء الذى هو خلق مقضى، والقضاء الذى هو أمر وإخبار وكتابة غير المقضى، وأننا نرضى بقضاء الله الذى هو خلقه، والذى

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٥٩، وما بعدها، المغنى جـ٦/ ٢٠١ إلى ٣٣٩.

أمرنا به نريده ونـرضى به ولا نرضى، من ذلك ما نهانا أن نـرضى به، ويقول إنا نطلق الرضى بالجملة، ولا نطلق بالتفصيل لموضع الإبهام[1].

موقف الماتريدى

أولاً: معارضة آراء المعتزلة:

يعارض الماتريدى آراء المعتزلة فى القضاء والقدر كما وردت على لسان الكعبى، فالمعتزلة تقول بإضافة الخـيرات إلى الله لأنه أرادها وأمر بها، ولا يضاف إليه شىء من القبائح لأنه لا يريدها ولم يأمر بهـا، بل عاقب عليها[2]، ويقول الماتريدى إنه يتفق مع المـعتزلة على إضـافة الخـيرات إلى الله، وأنه لا يضاف إلـيه شىء يوهم القبح، إلا أن المراد من إضافة الخيرات إلى الله عند الماتريدى يختلف عن المعتزلة، فالمعتزلة تضيف الخيرات إلى الله لأنه أمـر بها ودعى إليها وقوى عليها، والماتريدى يقول إن هذا وإن كـان حسنًا إلا أنه ليس المراد من إضـافة الخـيرات إلى الله، لأن المراد من الإضافة هى الشكر والحمد له، والأمر والدعاء والتقوية اشترك فيه المؤمن والكافر، وجـهة الشكر والحمـد تختلف، إذ يختص بهـا المؤمن، ويؤكد ذلك أن الإيمان هو من نعم الله وفضله على المؤمن، كذلك لا يـضاف فعل الخير إلى الله من جهة الأمر، إذ ليـس فى الأمر إلا الإلزام، وفى ذلك مؤن عظيمة لا يضاف إليه بذلك، بل مـن جـهـة الحـمـد والشكر كـمـا قـال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾ [الحجرات:١٧] بذا يبطل قول الكعبى فى إضافة الخير إلى الله من جهة الأمر.

ويرد الماتريدى على قول الكعبى أن الشـرور لا تضاف إلى الله لأنه نهى عنها، ويبين الماتريدى أن الشرور لا تضاف إلى الـله، لأنه وجه الإضافة عنده هى الشكر والحمد، ولا وجه فى ذلك.

ويعارض الماتريدى حمـل الكعبى لقول المسلمين أن الخيـر والشر من الله، على أنهم أرادوا به مخالفة قول الزنادقة، ولـم يريدوا بها أفعال العباد، ويرد الماتريدى أن

---

(١) الأشعرى: اللمع ٤٥، ٤٦ نشره مكارثى وايضًا الباقلانى التمهيد ٣٣٥، ٣٣٧.

(٢) القاضى عبد الجبار المغنى جـ٦/ ٢١٨، ٢٥٥ وفيه تفصيل رأى المعتزلة.

ما ذكره من قول المسلمين فهو كذب، لأنهم يقولون قدر الخير والشر من الله، وقدر الشر ليس هو الشر، ولو كان فى شأن الزنادقة لكان يقبح إضافة الشر إلى العليم الحكيم، بل هم يخصصون القول على أن قدر الخير والشر من الله.

ويقول الماتريدى بأنه لا يقول بإضافة الكفر والشر إلى الله بإطلاق، وذلك لأن الإضافة تخرج مخرج دعوى الأمر أو إضافة إنعام، وليس فى ذلك واحد منهما، فلا يجوز الإضافة إليه، وذلك كالقول بأن الله فى التحقيق وإن كان رب كل شيء وخالق كل شيء وكل شيء له، لكن لا يقال ذلك فى الخبائث والقاذورات والشيطان ونحو ذلك، ومثله كذلك لا يضاف الكفر والشر إلى الله وإن كان من خلقه، وعلى هذا يكره القول فى الكفر والمعاصى أنها بقضاء الله وقدره وإرادته لما ذكر من القبح، أو هى لا تذكر إلا على الاستقباح والاستهانة والذى ذلك وصفه لا يضاف إلى الله تعالى وأصل الإضافة كما يوضحها الماتريدى أن يضاف إلى الله تعالى كلما كانت الإضافة تخرج مخرج التعظيم له أو مخرج الشكر أو مخرج ذكر نعمه، أو أوامره وما خرج على غير ذلك لا يضاف إليه وإن كان فى الحقيقة خلقه، والله يوصف بفعله، وهو يخرج على معنى العدل أو الفضل فى الحقيقة، ويجوز أن يضاف إليه ما ليس فى الحقيقة فعله إن كان على معنى محمودًا لأن ذلك بإنعامه، وإن لم يكن محمودًا لا يضاف[1].

وعلى هذا فإن الكفر خلق الله وقضائه وإرادته، ولكن كيف يكون الكفر قضاء الله وقد أمرنا بالرضا بقضاء الله، فيكون قد أمرنا بالرضا بالكفر؟ ويوجه الكعبى هذا الاعتراض محتجًا بما روى عن النبى ﷺ بالرضا بالقضاء، ويرد الماتريدى أن معنى الكفر قضاء الله أن يعلم أن الكفر قبيح كما أخبر الله، وأن من لم يرض بذلك فهو كافر[2]، ومعنى قول الماتريدى هذا، أن القضاء هو بيان حقيقة الفعل، وأنه قبيح وشر وفساد، وأنه يوجب مقت صاحبه وتعذيبه وأن الله خلقهم كذلك، أما فعل الكفر ،القبح فهو فعل العبد، وعلى هذا فإن الله لم يشأ كون الكفر إنما

---

(١) الماتريدى. التوحيد ٢٩٤، ٣٠ ، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤

(٢) الماتريدى. التوحيد ٧ ٣

أراد كونه قبيحًا فاسدًا، ولقد أثار هذا اعتراض المعتزلة الذين يرون أنه يتعارض مع ما يظهر من القول ما شاء الله كان، أو ما شاء الله كونه كان[1]، والواقع أن اعتراض المعتزلة بذلك لا ينطبق على قول الماتريدى، فالماتريدى يقول بجهات للفعل، وخلق الشيء غير الشيء، وعلى هذا ففعل الكفر وفقًا لرأى الماتريدى له نسبة إضافة إلى الله وهى خلقه وفقًا لمقتضى حكمته وجعله قبيحًا، وهو يدخل فى عموم مشيئته وإرادته لكل ما يقع ويحدث، فهو خالق كل شيء ومالكه فلا اعتراض على مشيئته، وله نسبة إضافة إلى العبد وهى وقوع الكفر صفة له بكسبه واختياره، وعلى هذا يكون مسئولاً عنه معاقب عليه، وبذا يمكننا أن نفرق بين خلق الكفر وجعله قبيحًا، وبين فعل الكفر الذى هو من العبد، ويمكننا بذلك القول بأن الله قد رضى أن يخلق الكفر، ولم يرض الكفر بعينه.

أما ما روى عن النبى ﷺ بالرضا بقضاء الله خيره وشره، فإن الماتريدى يتهم المعتزلة بعدم الرضا به، بقولهم بالعوض، وأنه ليس لله القضاء بالأمراض والمصائب بدون ذنب إلا بالعوض[2]، والواقع كما ذكر الماتريدى أن القول بالعوض لا يتفق مع الرضا بالقضاء خيره وشره.

واحتجت المعتزلة بأنه لو كان الكفر والمعاصى بقضاء الله وإرادته لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم، لأنهم فعلوا ما أراده الله.

ويرد الماتريدى على هذا الاحتجاج، بأنه لا عذر للإنسان بالقضاء والقدر وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: أن الله قضى وخلق لما علم أن ذلك يختار ويؤثر، أى قضى وخلق بناء على ما علمه من إرادة العبد ووفقا لتلك الإرادة فيما أراد وخلق وقضى يصلون إلى ما يختارون، فلم يكن لهم الاحتجاج بما اختاروه وآثروه، كذلك لم يكن لهم علم بما قضى وكتب، أى أن الماتريدى يقول: إن ما يقع وفقًا للعلم القديم، إنما يقع بكسب العبد مختارًا فيه، وعلم الله محيط بكل ما يكون وأنه سيكون، وذلك

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ٦/ ٢٨٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٠٨.

لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعـزمهم عليه، كذلك أن ما كتب وقضى غيب فكيف يجوز لهم الاحتجاج به.

ثانيًا: أن القضاء والقدر والإرادة والخلق لم يحملهم على ما فعلوه ولم يجبرهم عليه، فقد مكنوا من مضادات ما عملوا وكـانوا مختارين، وكل مختار ممكن الترك ومؤثر وفاعل، ويجب أن نفهم معنى التمكين عند الماتريدى لا يعنى قوله بصلاحية القدرة للضدين بل معنـاه أن العبد لم يكن ممنوعا، بل كان مضيـعًا لأحد الضدين بانشـغاله ومـيله إلى الضـد الآخر؛ وأن التـمكين الذى يقـصده هو التـمكين من الاختيار لا من القدرة.

ثالثًا: أنه لم يخطر ببالهم عند الفعل أنهم مجبرون عليه فالاحتجاج بذلك باطل ولو كان لهم بذلك احتجاج لكان لهم بالإخبار والعلم والتقوية له احتجاج[1].

والماتريدى بهذا يـريد أن يوفق بين القول بقضـاء الله وقدره للكفـر والمعاصى، وبين مسئولية الإنسان على ما يرتكبه من أفعال الكفر والمعاصى وأن القول بالقضاء لا يسقط مسئولية الإنسان على ما ارتكبه من الكفر والمعاصى.

ثانيًا: رأى الماتريدى فى القضاء والقدر

وبعـد عرض مـوقف الماتريدى من رأى المعـتزلة بالقـضـاء والقدر ومـعارضـة لآرائهم، نعرض لمعنى القـضاء والقدر عند الماتريدى فهـو يبين معانى القـضاء أنها تعنى:

أولاً: الحكم بالشىء والقطع على مـا يليق به، فرجع إلى خلق الأشـياء وأن كل شىء على ما خلقـه وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق، قـضى بهن أى خلقهن كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] أى خلقهن وحكم كقوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، بمعنى احكم، ويجوز أن يقال حكم الله أن فلانا يفعل كذا فى وقت كذا، فيكون منه كذا فى وقت كذا، وحق هذا أن يكون حكم بما علم، فالماتريدى يشير بذلك إلى أن ما يقع ويحدث إنما تبعًا لعلم الله الأزلى.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٩، ٣١٠ تاويلات أهل السنة جـ١/ ٢٩٠١.

ثانيًا: القضاء بمعنى الإعلام والإخبار، كقوله ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: ٤].

ثالثًا: القضاء بمعنى الأمر كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهذا لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا فى الخيرات.

رابعًا: القضاء بمعنى فرغ كقوله ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩] لكن هذا النوع الأخير لا يجوز الإضافة إلى الله لإضافة الشغل بشيء أو فراغ له منه إلا على مجاز اللغة فى تحقيق القضاء ما خلق، أما القدر فيقال على وجهين: أحدهما: الحد الذى يخرج عليه الشيء وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، وعلى ذلك قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] والثانى: بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان، وحق وباطل، وما له من الثواب والعقاب، وعلى هذا المروى عن رسول الله ﷺ بالقدر خيره وشره من الله، ويستدل الماتريدى على أن القدر بهذه المعانى من الله، فمن الوجه الأول يكون أفعال الخلق على ما لا يبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدرها عقولهم، فثبت أنها خرجت كذلك من الله، والوجه الثانى أن لا يحتمل منهم تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم؛ ولا يحتمل أن يكون هذا بهم، وهى غير خارجة من الله[1].

ووفقا لهذه المعانى للقضاء والقدر كما يذكرها الماتريدى، فكل ما يقع ويحدث إنما هو من خلق الله وإرادته وقضائه وقدره، ولا شيء يخرج عما قضاه وقدره، لأنه خالق كل شيء، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وعلى كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علما، لأن كل شيء أحصاه وقدره، ويقع وفقا لما قضى به وقدره، ونلاحظ أن الماتريدى يلجأ إلى العلم الإلهى لحل مشكلة التوفيق بين القضاء والقدر، ومسئولية الإنسان واكتسابه لأفعاله، ونجد هذه المحاولة من بعده عند ابن رشد الذى يقول إن أفعالنا إنما تتم وفقا للقدرة التى خلقها الله لنا وللأسباب الخارجية التى قدرها الله على نظام معين، وإرادتنا لا توجد إلا بموافقة

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٦، ٣٠٧، وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٩٨٦.

الأسباب الخارجية، فواجب أن تكون أفعالنا على نظام محدود لأنها مسببة عن تلك الأسباب الخارجية، وكل سبب يكون عن أسباب مقدرة محدودة فهناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب الخارجية وهناك أيضًا ارتباط بينهما وبين الأسباب الداخلية التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا أو النظام المحدود فى الأسباب الداخلية والخارجية هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود الأسباب، ولقد أحاط الله اختراعًا وعلما بجميع أسباب الموجودات[1]، وواضح لجوء ابن رشد أيضًا إلى العلم الإلهى كحل لمشكلة التوفيق بين قضاء الله وقدره وبين اكتساب الإنسان لأفعاله، وعلى الرغم من لجوء كلاهما إلى العلم الإلهى، إلا أنهما اختلفا فى تعلق العلم الإلهى ومدلوله فإن مدلول العلم الإلهى عند ابن رشد هو الإيجاد، وهو القضاء والقدر، لكن العلم عند الماتريدى لا يؤثر فى الإيجاد، وثمة فارق آخر بينهما، ففى معنى القدر يؤكد عند ابن رشد على النظام والعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، وفقا لنظام محدد ثابت، لكن الماتريدى يهتم بإبراز معنى القدر بتحديد صفات الشىء وما عليه من خير أو شر.

وواضح من رأى الماتريدى مخالفته لأقوال المعتزلة فى القضاء والقدر، ووصفهم بالكفر لإنكارهم القضاء والقدر، ونجد هذا الاتهام يتكرر من بعده عند ابن تيمية الذى ألحق المعتزلة بالمجوس لأنهم كذبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، وأنكروا عموم مشيئته وخلقه وقدرته[2].

ويوافق رأى الماتريدى ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بإثبات القضاء والقدر وعموم مشيئة الله وإرادته، وأن كل ما يقع وفقا لقضاء الله وقدره[3] لكن الشيخ زاده يرى أن هناك فرق بين الحنفية الماتريدية، والأشاعرة فى معنى القضاء والقدر؛ فالماتريدية تقول إن القدر هو تحديد الله أزلا كل شىء بحده الذى سيوجد به، وما يحيط به من زمان ومكان، والقضاء هو الفعل عند التنفيذ، أما رأى الأشعرية فترى

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٢٥-٢٢٧.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٦٥.

(٣) الأشعرى: اللمع ٤٥، ٤٦ نشره مكارثى، الباقلانى: التمهيد ٣٢٦.

أن القـضاء هو إرادة الله الأزليـة المقتـضيـة لنظام الموجوات على ترتيـب خاص، والقدر هو تعلق الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة[1]، ويبدو من هذه التفرقة أن معنى القدر عند الأشاعرة هو معنى القـضاء عند الماتريدية، ومعنى القضاء عند الأشاعرة هو معنى القدر عند الماتريدية، وهذا فيـما يبدو لا يمثل خلافا جوهرياً، لأن كل من الماتريدية والأشاعرة يقولون بالأمرين مـعًا، ويضيفانها إلى الله، فليس ثمة فرق فى أن ما ينسبه فريق من معنى للقضاء بنسبه الفريق الآخر للقدر.

ورأى الماتريدى فى أن الخير والشر بقضـاء الله وقدره، يقترب من رأى ابن سينا فى قوله إنه كل ما هو موجود خيرًا كـان أم شراً، فهو موجود بقدر الله ولكن الله لا يرضى إلا الخـير، والشـر إنما هو عدم الـشىء؛ وهو موجـود بالعرض والشـر ضرورى لوجـود الخير، فـإن وجود الشـر فى الأشياء ضـرورة تابعة للحـاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن تتـضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة[2]، كذلك يوافق رأى الماتريدى فى القـضاء والقدر رأى الصوفية كـما وصفه الكلاباذى، بأن كل شىء خير أو شر فـقضاء الله وقدره[3]، وذهب الغـزالى إلى أن الرضـا بقضـاء الله ثمـرة من ثمار المحـبـة وهو من أعلى مقامات المقربين، وأن للمعصية وجـهان، وجه من الله من حيث إن فعله واختياره وإرادته، فيرضى به من هذا الوجه تسليما لله، ووجه إلى العبد من حيث إنه كسبه ووصفه أنه ممقوتا عند الله وبغيضا عنده، فهو من هذا الوجه نكر مذموم[4].

***

(١) الشيخ زاده: نظم الفرائد ٢١.

(٢) ابن سينا: النجـاة ٤٦٦ إلى ٤٧٠ وأيضًا دى بور: تاريخ الفلـسفة فى الإسلام التـرجمة العـربية ١٧٣، وأيضًا لابن سيناه: رسالة سر القدر ضـمن مجموعة رسائل ٢٤٦ إلى ٢٤٩ مطبعة كردستان العلمية.

(٣) الكلاباذى: التصرف لمذهب أهل التصوف ٤٤

(٤) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٤/ ٣٤٣ إلى ٣٥٤.

الفصل السادس

السمعيات

- القسم الأول: النبوة.
- القسم الثاني: الإيمان.

القسم الأول

النبوة

أولاً: تعريفات عامة

١- معنى النبي والرسول: الأصل اللغوى لكلمة النبى، قيل هو المنبئ لإنبائه عن الله تعالى وقيل النبى مشتق عن النبوة وهو الارتفاع، فالنبى بذلك هو الرفيع المنزلة عند الله تعالى والرسول هو الذى يتتابع عليه الوحى من رسل اللبن إذا تتابع دره، وكل رسول الله عز وجل نبى وليس كل نبى رسولا[1] ولا فرق بين النبى والرسول سوى أن الرسول مأمور بتبليغ شريعة للناس وكتاب أنزل عليه وهو أخص من النبى والنبى أعم، فهو موحى إليه وأنزل عليه شريعة لكن لم يؤمر تبليغها، ولقد ذكر القاضى عبد الجبار أن لا فرق فى الإصلاح بين النبى والرسول، وكذلك قال الإيجى بأن كلاهما موصوف بالعلو والاصطفاء من الله[2]، ولا يشترط المتكلمون فى النبى والرسول شرطا من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات والاستعداد الذاتى من صفاء الجوهر، بل هو من اصطفاه الله تعالى من عباده ومن عليه بالنبوة، أما الفلاسفة فقالوا إن النبى من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره، أحدها: أن يكون له اطلاع على المغيبات، ثانيها: أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون ميولى عالم العناصر مطيعة له، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه، ثالثها: أن يرى الملائكة تصوره بصورة محسوسة، وأن يسمع كلامهم وحيا من الله إليه[3].

وإذا كان المتكلمون لم يشترطوا فى النبى شرطًا من الأعراض والأحوال المكتسبة، فإنهم قد اشترطوا لصدقه ظهور المعجزة على يديه، فما هو معنى المعجزة؟

---

(١) البغدادى: أصول الدين ١٥٣، ١٥٤، الإيجى: المواقف ٥٤٥.

(٢) أبى الحسن الديار بكرى: تاريخ الخميس جـ١/٣، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٥٦٧، ٥٦٨ الإيجى: المواقف ٥٤٥.

(٣) الإيجى: المواقف ٥٤٥، ٥٤٦.

٢- معنى المعـجزة: المقصود بالمعـجزة ما قصد بـه إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، والمعجزة فى اللغة مأخوذة عن العـجز الذى هو نقيضه القدرة والمعجز فى الحقيـقة هو فاعل العجز فى غـيره، وهو الله تعالى، فهـو الذى ينفرد بالقدرة عليه، ولا يصح دخوله تحت قدرة الخلق، ويرى بعض الأشعـرية وجمهور المعتزلة أن المعجز على ضـربين، ضرب ينفرد به الله تعالى، ولا يدخل تحت قـدرة العباد مثل اختراع الأجـسام، وضرب يدخل مثله تحت قدرة العبـاد، ولكن يمتنع عليهم أن يأتوا به على مثل ما يقع من الـله، مثل بلاغة القرآن فهم يقدرون على اليـسير من البلاغة، وإن تعذر عليهم الكثير من تجانـس قليله وكثيره، والمعجزة خاصة بدار التكليف لأن ما يظهره الله تعالى فى الآخرة من الأمـور الخارجة عن العادة ليست بمعجز[١].

والمعجـزة عند المتكلمـين تقع بقدرة الله على يد النبى لـلتحدى بهـا بإذن الله ودلالتهـا على الصدق قطعيـة، أما عند الفلاسـفة فهى من فـعل النبى، بناء على مذهبـهم فى الإيجـاب الذاتى، وهى تقع للنبى سواء كـان للتحـدى أو لم يكن، ودلالتها على الصدق ليست قطعية[٢].

ويرى الماتريدى أن المعجـزة آية صدق الأنبـياء، وهى تخرج على خـلاف الأمر المعتاد بين الناس، ويجريهـا الله تعالى على أيدى من أرسلهم، وهى من فعل الله تعالى[٣].

وقد يلتبس الأمر على البعض بين المعجـزة والكرامة والحيل لخروج هذه الأفعال عن الأمر المعتاد بين الناس، فما معنى الكرامة.

٣- الكرامة: تتـسـاوى الكرامة والمعـجزة فى نقض العـادة، والفرق بينهـما أن المعجـزة تظهر على يد النبى والكرامـة تظهر على يد الولى، والمعـجزة لا يكتمـها

---

(١) الباقـلانى: البيان عن الفـرق بين المعجزات ٨-١٤ البغـدادى: أصـول الدين ١٧٠، ١٧١ القاضـى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/١٩٧-١٩٩ الإيجى المواقف ٥٤٧، ابو المعين النسفى، تبصرة الأدلة ٢٨٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٨٦-٨٨.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢١٩، ٥٢٥.

صاحبها بل يظهرها ويتحدى بها، أما الكرامة فإنه يكتمها صاحبها بل ويجتهد فى كتمانها، والمعجزة مأمون تبدل حال صاحبها معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه وصاحب الكرامة لا يؤمن من تبدل حاله(١).

ولقد أجاز الأشاعرة فيما عدا الإسفراينى وقوع الكرامة، واستدلوا بما ورد فى الخبر عن صاحب سليمان فى إتيانه بعرش بلقيس، ورؤية عمر رضى الله عنه وهو على منبره جيشه بنهاوند(٢)، وأيضًا أجازها الماتريدية(٣)، وأيضًا الصوفية الذين دافعوا عنها ضد منكروها، وذكروا أنها لا تشتبه بالمعجزة وأنها تأييد النبى وإظهار لدعوته، وهى تحدث للأولياء من حيث لا يعلمون(٤)، أما المعتزلة فلقد أنكروا الكرامة للأولياء، وقالوا إنها تشتبه بالمعجزة ولا خلاف بينهما إلا فى اللفظ والمعجزات لا تكون إلا للأنبياء فكذلك الكرامة(٥).

٤- الحيل: الحيل تتم فيما يمكن دخوله تحت مقدور العباد، والسحر يقوم على التخيل والتمثيل بالآلات، مثل الحيات وغيرها من الحيوان، فتبدو وكأنها تسعى، وعلى هذا فإن ما يعمله الساحر فإنه ضرب من الحيلة والسخف، وهناك ضرب آخر من السحر هو الذى ورد فى القرآن وتواترت به الآثار، وهو سحر حقيقة، وضار للمسحور وإن لم يضر إلا بإذن الله، ولقد نهى القرآن عنه وعند الإمام مالك وأصحابه يقتل عامله ولا يستتاب(٦).

٥- الفرق بين النبى والولى والساحر: النبى يتحدى بالمعجزة؛ أما الساحر والولى فلا يتحديان الخلق كذلك يختص الأنبياء بالعصمة، ويجب طاعتهم فيما يأمرون به، أما الأولياء فليسوا معصومين، ولا تجب طاعتهم فى كل ما يأمرون به، ولا الإيمان بجميع ما يخبرون عنه، بل يعرض أمرهم وخبرهم على الكتاب

---

(١) البغدادى: أصول الدين ١٧٤، ١٧٥، ابن خلدون: المقدمة ٨٧.

(٢) البغدادى: أصول الدين ١٨٤، ١٨٥ الرازى محصل أفكار المتقدمين ١٦١ وابن خلدون: المقدمة ٨٦.

(٣) ابو المعين النسفى: التمهيد فى اصول الدين ١٤.

(٤) الكلاباذى: التصرف لمذهب أهل التصوف ٧٢ إلى ٧٤.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/ ٢٤٢، ٢٤٣.

(٦) الباقلانى: البيان بين المعجزات والكرامات والحيل ٥٧، ٥٨، ٧٧، ٧٨.

والسنة فيما وافق الكتاب والسنة كان واجبًا قبوله، وما خالف الكتاب والسنة كان مردودًا، كذلك هناك فرق بين الولى والساحر، فالسحر بإجماع المسلمين لا يقع إلا على يد فاسق، والكرامة لا تظهر إلا على يد ولى، والسحر يكون بفعل ومعاناة والكرامة لا تفتقر إلى ذلك، وفى كثير من الأحيان تقع اتفاقا من غير أن تستدعى أو يشعر بها[1].

ويفرق الماتريدى بين المعجزة والسحر ومن ثم بين النبى والساحر فيقول بأن السحر أصله من السماء، لكن الناس نسوا أصله وتوارثوه بالتعلم، أى أن الماتريدى يرى أن السحر اكتساب، أما المعجزة فليس طريقها التعلم بل هى منة من الله وفضل على نبيه، ثم إن المعجزة مختصة لأمر عظيم ومصحوبة بتعاليم وشرائع، وأما السحر فهو شىء يأخذ البصر ثم يضمحل، ثم إن المعجزة وهى آية الرسول تمنع أن يدعيها من ليس برسول، وأيضًا أن الساحر يحمل معه دليل كذبه، إذ أنه تكلف استخراج العجائب بالتعلم، فلو كان ما يفعلونه حقاً، لكان به غنى عن عرض الدنيا، وأيضًا أن الرسل دعوا إلى الكف عن الملذات والشهوات وخاطروا بأنفسهم فى وقت ضعفهم وقلة أنصارهم وتعرضوا للجبارين مع علمهم بسوء ضعفهم بالمخالفين لهم، وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم، أما حكم الساحر عند الماتريدى، فإن فعل شيئًا فيه هلاك إنسان وهو غير منكر لشىء من شرائط الإيمان فلا يكفر، لكنه يكون فاسقًا عاصيًا ساعيًا فى الأرض الفساد ويقتل الساحر لسعيه فى الأرض بالفساد وإذا كان سحرًا هو كفر يقتل الساحر لا الساحرة لأن علة القتل الردة والمرتدة لا تقتل[2].

٦- معنى الوحى: يذكر الماتريدى المعانى المختلفة لكلمة الوحى، وهى على وجوه منها النبوة وهو إرسال الله الملائكة إلى أنبيائه ورسله، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]، ومنها الإشارة بقوله: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن

---

(١) أبى الحسن الديار بكرى: تاريخ الخميس جـ١/١٦، ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٣٣-٣٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٨٩ ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر ١٤٥.

سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١] ومنها الإلهام ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، ومنها الإسرار كقوله: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ﴾ [الأنعام: ١١٢] وأصل الوحى هو أن يلقى الإنسان إلى صاحبه شيئًا للاستتار والإخفاء، وقد يكون ذلك بالإيماء، ويرى الماتريدى أن الأصل فى التسمية بكلمة وحى أنه سمى به لسرعة وقوعه وقذفه بالقلب(١).

ويفرق الماتريدى بين الوحى والإلهام وإن كان يسمى وحيا لسرعة وقوعه فى القلب وقذفه فيه، بأن الإلهام لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل فإن كان ما قذف فيه خيراً فهو من الملك، وإن كان شراً فهو من قذف الشيطان ووسوسته وتجد تلك التفرقة تكرر من بعد الماتريدى على لسان الغزالى(٢)، وواضح من أقوال الماتريدى فى الوحى أن الوحى غالبًا يسند إلى الله، وقد يسند إلى غير الله، أما الموحى إليهم منهم فى الأكثر الأنبياء وأيضًا يوحى إلى غيرهم من الخلق.

٧- عصمة النبى: العصمة لغة المنع والقائلون بالعصمة منهم من يقول المعصوم هو الذى لا يمكنه الإتيان بالمعاصى، ومنهم من يقول لا يأتى بها بتوفيق الله إياه وتهيئة ما يتوقف عليه الامتناع(٣)، والأشعرية يقولون بعصمة الأنبياء عن كل الذنوب بعد النبوة ماعدا السهو والخطأ، وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة أما ابن كرام فأجاز الذنوب بدون تفصيل، ومن أصحابه من أجاز الخطأ من النبى فى التبليغ، أما المعتزلة فأجاز أبو هاشم على الأنبياء الصغائر التى لا تنفر وقال النظام إن ذنوبهم على السهو والخطأ وهم يأخذون بها وإن كانت مرفوعة ظن أممهم، وذكر الخياط أن المعتزلة لا يجيزون على النبى الغلط والخطأ فيما بلغ عن الله لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده عند عامة المسلمين إلا عند الفضلية من الخوارج والعصمة ثابتة بعد الوحى عند أهل السنة إلا عند الحشوية(٤).

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٩٦٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٥٢٥، جـ٢/ ١٩١، ١٩٢ ولراى الغزالى المنقذ من الضلال ٣٨، ٣٩.

(٣) أبو عذبة: الروضة البهية ٥٩.

(٤) البغدادى: أصول الدين ١٦٧، ١٦٩ الخياط الانتصار ٩٤- الصابونى: البداية ٩٧.

والماتريدي يثبت العصمة، ففي شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [الأحزاب:٥٧]، يرى أن من لم يكن معصومًا يجوز أن يؤذى ولا يلحقه اللعنة، كذلك يرى أن النبى معصوم ولا يجوز عليه الخطأ فيما بلغ عن الله، فيرفض قول من قال، إنه قد ألقى الشيطان على النبى ولفته عند تلاوته ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ [النجم:١٩، ٢٠]، تلك الغرانيق العلى وشفا عنهن ترتجى؛ ويقول بأن هذا القول فاسد[١]، ويرى الماتريدى أن العصمة منه من الله وليست على سبيل الاستحقاق كما ذكر عن المعتزلة، ففى تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ﴾ [النساء:١١٣] أى لولا أن من الله عليه بأن عصمه ولو كان على سبيل الاستحقاق كما يقولون لم يكن للامتنان عليه بذلك معنى، إذ فعل ما كان عليه أن يفعله على زعمهم[٢].

والعصمة كما يرى الماتريدى لا تزيل المحنة والابتلاء، فهى لا تكون إلا إذا كان أمر ونهى، فأما إذا لم يكن أمر ولا نهى فلا معنى للعصمة ولا للتوفيق، فهى بذلك لا ترفع الابتلاء ولا تزيل المحنة[٣]، ومعنى ذلك أنها لا تجبر على الطاعة ولا تجبر على المعصية، بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار تحقيقا للاهتداء[٤].

ثانياً: أقوال المنكرين للرسالة والرد عليها

قالت المعتزلة والشيعة بوجوب النبوات عقلا، وقال الأشعرية والماتريدية بجواز النبوات عقلا، وأثبتها الفلاسفة الإسلاميون فهم يرون أنها لازمة فى حفظ نظام العالم المؤدى إلى صلاح النوع الإنسانى على العموم لكونها سببًا للخير العام

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٠٢٠.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٢١.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٤١، ٥٥٠.

(٤) الصابونى: البداية ٩٥ وأيضًا ملا على القارى شرح الفقه الأكبر ٥٩.

المستحيل تركه فى الحكمة، وأنكرها البراهمة باستحالة النبوات عقلا[1] فلا خلاف بين المسلمين على الحاجة إلى الرسالة إنما الخلاف بينهم وبين المنكرين للرسالة وهم البراهمة وبعض الفرق الضالة، ولقد دافع المتكلمون والفلاسفة كل وفق منهجه، لإثبات الحاجة للرسالة ودفع حجج المنكرين.

موقف الماتردى

يذكر الماتريدى اختلاف الناس فى الرسالة، فلقد أثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر وأنكرها غيرهم، ثم يعرض لأقوال المنكرين والرد عليها، ونوجزها فى أربعة أقوال:

أولاً: يذكر الماتريدى أن من الذين أنكروا الرسالة، قد أنكروها لإنكارهم الصانع وجهلهم بالله، ويرد عليهم الماتريدى بأن مناظرة من أنكر الصانع، تكون مناظرته فى إنكار الصانع أولا، إذ التنازع فى الرسالة لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بوجود الصانع وإثبات الصانع والرسالة يمكن إثباتهما بالآيات التى جاء بها الرسل الذين نشأوا بينهم وعرفوا أحوالهم وجاءوا بالآيات التى قهرت عقولهم، وتفوق وسعهم وهذا يلزم العلم بصدقهم فيما أخبروا عمن أرسلهم وأن الذى أرسلهم عليه حكيم قادر على إنشاء الأدلة على إثباته ليعلموه بها وإن لم يشهدوه[2].

ويتضح من هذا اعتماد الماتريدى على المعجزة وأنها سبيل إثبات الرسالة وسبيل إثبات الله.

ثانيًا: قول من ينكر حكمة الأمر والنهى والوعد والوعيد، وأن العالم حصل على الإنشاء والإفناء، أى إن هى إلا حياتنا الأولى نموت فيها ونحيا، وهؤلاء منكرين للبعث والحياة الأخرى وللرسل.

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٤١٧ ولرأى المعتزلة القاضى عبد الجبار المغنى جـ١٥/ ٦٣، ٩٦ ولدفع حجج البراهمة ١٠٩-١٤٦ ومن الأشاعرة الباقلانى التمهيد ١٠٧-١٢٩ وانظر أيضًا الكستلى حاشية شرح العقائد النسفية ١٦٥- الكمال ابن أبى شريف المسامرة على شرح المسايرة ١٩٠ لرأى الماتريدية ولرأى الفلاسفة انظر ابن سينا النجاة ٤٩٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧٦.

ويرد عليهم الماتريدى مبينا بأن سقــوط حكمة الأمر والنهى يعنى أن يكون فعله سبحــانه ليس بحكيم، ولقد ثبت أنه سبــحانه حكيم فلا يخرج فـعله عن الحكمة وهذا يثبت الأمر والنهى، ثم يستدل الماتريدى على ضرورة وجود الأمر والنهى عن طريق استقراء حياة البشر وإدراك الحكمة فى ضرورة وجود الأمر والنهى، فالله قد خلق الخلق للبقــاء وجعل لهم قدرة، وجعل البـقاء بالأغذية، وحبب إليــهم البقاء والحياة، فلو لم يجعل الأمر والنهى وبــين الحلال والحرام، لبادر كل إلى ما يطمع فيه عن البقاء، ولحدث بينهم التنازع وفى ذلك خوف الفناء، بما به جعل البقاء وأن من أنكر الأمر والنبى، فلقــد قاس ذلك الإنكار بالشاهد على ضرورة منفــعة الأمر والناهى، وإذا كان الله غنى بذاته ذهب معنى الأمر والنهى.

ويحــاول الماتريدى أن يثــبت لهــؤلاء المنكريــن لحكمــة الأمر والــنبى على هذا الأساس الخاطئ، فيبين لهم حكمــة الأمر والنهى عن طريق العقل، فالخلق مقسم إلى ضار ونافع، وجــعل الله الكل محتمل اللذة والألم، ولم يجــعلهم كذلك إلا للعواقب، يحذرهم بها ويرغبهم فيها من الوعيد بالشدائد والموعود بالملاذ، لذا لزم القول بحكمة الأمر والنهى، ووفقا لرأى الماتريدى هذا فهو يعكس عليهم قولهم بأن الأمر منفعة الأمر، فيقول بـأنه منفعة المأمور وللعاقبة والمال الذى ينتظره فى الآخــرة، ثم من حكمة الأمــر والنهــى أن الله خلق البــشــر فى أحسن تقــويم وسخر لهم باقى الأرض والسمــاء فـلا يجــوز فــى العقل إسداء مثل هذه النعم إلى ما لا يعرفها، فلزمــهم به معرفة المنعم ليعلموا من يستــحق المحبة ويــستوجب الشكر، ثم إن فى العــقول الحسن والقــبح، فيــجب الأمر والنهى بضــرورة العقل والعقاب لمن آثر هواه على إشارة العقل[1].

الثالث: قول من يقر بالله والتــوحيد ولا يقر بالرسالة، محتــجا بأن فى العقول كفاية عن الرســالة، ويلاحظ أن هذا الاعتراض قد ورد على لســان البراهمة وعلى لسان الوراق، ويحــاول الماتريدى إثبات الحاجــة إلى الرسالة فى أمــر الدين والدنيا وإثبات أن العقل ليس فى غنى عنها، وإثبــاتها عن طريق الإفضال من الله تعالى، إن كان فى العقل غنى عنها، على نحو ما ستعرف فى إثباته للحاجة إلى الرسالة.

(١) الماتريدى: التوحيد من ١٧٧ إلى ١٨٩.

ويذكر الماتريدى هذه الآراء التى وردت على لسان الوراق الذى يقول بأن الرسل لو جاءوا إنما فى العقول فهم منا أو إن جاءوا بخلافها، فقد جعل الله العقول حججا أى أن فى العقل غنى، فيرد الماتريدى بأن الحسن والقبح نوعان ما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثانى ما يحسن الشىء وخلافاته، على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، وفى هذا النوع يرى الماتريدى أنه ليس فى العقل إدراكه، فلزم فى هذا بمن يعرف إجزال الحمد والعدم وهو الرسل(١).

ثم يذكر زعم من أنكر الرسل أنه لا يجوز أن يأمر الحكيم بما هو قبيح فى العقل مثل ذبح الحيوانات.

ويرد الماتريدى بأن الحسن والقبح فى العقل نوعان. أحدهما: لا يتغير نحو شكر المنعم وقبح السفيه. والثانى: هو الذى يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو للحال فجائز ورود الشرع بمثله. وعلى ذلك أمر الذبائح ولو قدر الإباحة فيها كان كل حى يموت، والثانى العدل فى الجملة حسن والجور فى الجملة قبيح، لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهى وحسنه بالأمر وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانفعاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان وقد جاءت به الرسل.

ثم يبين الماتريدى التفرقة بين حسن العقل وحسن الطبع فما حسنه العقل لا يقبح أبداً، أما ما حسنه الطبع فهو متغير، ويجوز أن ما ينفر منه الطبع يألفه بالعادة، ثم إن ما يكون طبعه التوحش فهو لا ينفر من الذبح، وكذلك اعتبار القصابين الذبح، أى أن الذبح ليس قبيحا فى العقل ولكنه فى الطبع والطبع متغير، ثم إن الذبح يجوز على حسب رأى الثنوية الذين احتجوا به على إبطال النبوة، وذلك لأنهم أجازوا تباين النور والظلمة، ثم امتزاجهما ثم تباينهما أو فى ذلك تفرق كل مقترنين وهذا هو معنى الذبح، وأما أن يحل الأذى بجوهر النور فسيكون محلا للأذى وهو شر، أو يحل بجوهر الظلمة فلا يصح النهى لأن من طبعه الشر، ثم إن فى الذبح إخراج الروح الصافى من الظلمة الكدرة، فعلى هذا يصح الذبح على مذهبهم ويبطل احتياجهم به(٢).

---

(١) الماتريدى: الوحيد ٢٠١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢.

الرابع: منهم من أنكر الرسالة وقابل آيات الرسل ومعجزاتهم بصنيع الكهنة والسحر والشعوذة، ويذكر أقوالهم كما وردت على لسان الوراق، فلقد ذكر فى إبطال المعجزات بأن الناس كانوا يجهلون طبائع العالم التى يستعان بها فى الأفعال أو عدم قدرتهم على التمييز بينها وبين الحيل واللعب التى رأوها مثل جذب حجر المغناطيس للحديد.

ويرد الماتريدى أنه لو كان الفعل بالطبائع لما كان الجذب أعجوبة ولكن الأعجوبة أن يخرج الشىء عن جوهره، وهذه هى الآيات التى جاء بها الرسل. ويتهم الماتريدى الوراق بأنه من الشكاك، إذ أن من تكلم فى الطبائع على غير المعروف والمشاهد، ولا دليل عنده سوى قوله أنه لم يكن أو لعله يكون؛ أبطل بذلك إثبات شىء أو نفيه ويكون من الشكاك[1]، فالوراق يحاول التشكيك فى المعجزات ويخلط بينها وبين السحر. ويرجع ذلك إلى جهل الناس بطبيعة الأشياء لكن فى قول الماتريدى أن معنى المعجزة هو الخارق للطبيعة رد على قول الوراق.

ثالثًا: الحاجة إلى الرسالة: يقدم أدلة كثيرة على الحاجة إلى الرسالة وفيها رد على المنكرين لها ونوردها فيما يلى:

١- يرى الماتريدى القول بالحاجة إلى الرسل قياسا على الحاجة فى أمر الدنيا إلى معلم ومرشد، وليس فى بداية العقول معرفة وجوه الزراعة وما يصلح للأغذية وأنواع الحرف والتجارات وتفرق البلدان وتعرف الألسن وسبيل معرفة ذلك هو التعلم وليس العقل وهذا يلزم القول بمن يطلعه الله على كل جوهر منها ليحيا بما يأكلون أبدانهم ويقيمون دينهم، وسبيل ذلك ليس بداية العقول وإنما هو التعليم على أيدى الأنبياء الذين أرسلهم الله للتعليم والإرشاد فى أمور الدنيا والدين[2]، ونجد هذا الدليل يتكرر من بعد الماتريدى على لسان الكثيرين المتكلمين الذين استخدموا نفس الدليل فى الرد على البراهمة فى إنكارهم للنبوة نذكر منهم الباقلانى والجوينى وابن حزم[3].

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦.

(٣) الباقلانى: التمهيد ١٢٦، ١٢٧ والجوينى: الإرشاد ٣٠٤ وابن حزم الفصل حـ١/ ٧٢.

٢- الإثبات عن طريق العرف، فما هو معروف فزع الناس إلى بعضهم للاستعانة برأيهم فى النوائب ثم تعليم الفنون والآداب على أيدى الحكماء، فكذلك لزم العقل الفزع إلى ناصح صدوق مرسل من عند الله[١].

٣- الإثبات عن طريق العقل لما ثبت فى العقل حسن معرفة المنعم وشكره والرسل هى التى تبين كيفية شكر المنعم، وأداء كل جارحة ما عليها من العبادة وليس ذلك بالعقل[٢]، فالماتريدى كما سبق القول يرى أن وظيفة السمع الذى يرد على لسان الرسل مختص بالشرائع وتفصيلها.

٤- ضرورة حاجة العقل للرسل وذلك لوجود التنازع بين الناس وادعاء كل منهم الحق مما يجعل حاجتها إلى من يؤلف قلوبها ويجمع كلمتها ويردها إلى ما جعلت له من الصلاح والمعرفة ولا أحد أعلم بذلك إلا من خلقها وفى ذلك لزوم القول برسول تعلم أنه من عنده جاء وكذلك تفاضل العلماء وأن يكون عند واحد منهم ما ليس عند غيره، وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله مما به صلاح عبادة مما ليس عند خلقه فيوصلها إليهم عند رسله[٣]، أى أن الماتريدى يرى أن ضرورة الرسل ليسنوا للناس شريعة العدل التى بها قوام حياتهم، ولو ترك الناس وشأنهم لا اختلفوا فى ذلك أو رأى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلما فالحاجة إلى الرسل لبقاء النوع الإنسانى ولتنظيم حياتهم، وهذا المعنى الذى يقول به الماتريدى نجده عند الفارابى وابن سينا فى إثباتها للحاجة للنبوة[٤]، وأيضًا تجد هذه المعانى حديثًا عند الإمام محمد عبده[٥].

٥- إثبات عدم غنى العقل عن الرسل لعدم استقلاله بالمعرفة، وذلك لانشغال العقول بأمر الدنيا وغلبة الطبع والشهوات، يعوقها عن الإحاطة بالحق فى كل

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٨١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٨٢.

(٤) ابن سينا: النجاة ٤٩٨ الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة ٨٠-٨٣.

(٥) محمد عبده: رسالة التوحيد: ٨٠-١٥٠ ولا تخرج نظرية النبوة عند الإمام محمد عبده كما سبق أن قرره الماتريدى.

لطيف وجليل، فلابد من رسول من عند الله ليبين لهم ويدلهم عند الاشتباه على الحق والأصل فى حاجة العقول للرسل كما يذكر الماتريدى وجهان: الأول: أن العقل مخلوق له حد كغيره من الإدراك يعترضه ما يعترض غيره من الآفات مع غموض الأشياء واستغلاقها، والثانى: أن الله جعل إدراك السبب على الحسن الغائب وجهان: أحدهما: الاستدلال بالشاهد على الغائب، والثانى: الخبر، لأن من المعرفة من لا تأتى عن طريق الحس مما لا وجه فيها للحس، كذلك من المعرفة مما لا وجه فيه إلا الخبر وذلك نحو المباح والمحظور، وفى هذا يلزم القول بالخبر ووجوب الرسالة[١].

٦- ويورد الماتريدى دليلا آخر على عدم كفاية العقل فى المعرفة فيقول بأن الأصول ثلاثة: ممتنع وواجب وواسط، ولا يجوز أن يأتى الخبر بغير الواجب والممتنع فى العقل، ويجوز أن يأتى بغير الواسط لأنه ممكن، ويتقلب من حال إلى حال، والرسل تجىء ببيان الأولى فى كل حال[٢]، أى أن الرسل هى التى تبين الممكن وتحدده لعدم استطاعة العقل تحديده.

٧- ثم يذكر الماتريدى أنه على فرض صدق قولهم بأن فى العقل غنى عن الرسل، لجاز إرسال الرسل عن طريق الإفضال، إذ أن نعمه كثيرة وإن كان القليل منها كافيًا[٣].

ويلاحظ هنا أن الماتريدى يبتعد عن قول المعتزلة بضرورة وجوب إرسال الرسل وذلك لقوله بأنها تفضل من الله وإن كانت أفضاله لا تعد ولا تحصى، والقليل منها كافيًا والقول بالتفضل لا يعنى الوجوب.

٨- ويرى الماتريدى أن فى إرسال الرسل تيسير للعقل وتخفيف عنه ومعونة وإرشاد وتذكير وتبين له، مما يحث على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال العقول، والهوى منازع للعقول وكما جعل للهوى أعوان من الشهوات والأمانى والشياطين، فالرسل أعوان للعقل[٤].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨٣ وأيضًا تأويلات أهل السنة حـ١/ ٦٨٤، حـ٢/ ١٣٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٨٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٨٤.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٨٥.

٩- نوازع الهوى حسية، وأسباب عمل الحق غائبة، وذلك أمر عسير على الطبع والهوى، فلابد من الحاجة إلى الاستعانة برؤية من تذكر رؤيتهم المعاد ويخبرون عن المنقلب فيصير ذلك عيانا يسهل على الطبع[(١)].

١٠- لم يستطع جميع منكرى الرسل أن يقدموا أدلة تكذيبهم مع كثرة محاولاتهم[(٢)].

ويلاحظ على رد الماتريدى على منكرى النبوة وإثباته الحاجة إلى الرسالة، أنه يعتمد فى ذلك على بيان وظيفة النبى الاجتماعية، ودوره فى وضع أساس العدل والنظام، وليس معنى قوله بدور الرسل فى معرفة أمور الدنيا كالطب والصناعات والحرف التى لا سبيل إلى إدراكها أولا بالعقل، بل لابد من معلم ومرشد يرشد إليها أن ذلك يعنى أن الرسل أرباب صناعات وحرف، وذلك لأنه كما وضح الإمام محمد عبده أنه ليس من وظيفة الرسل تفصيل طريق المعيشة ووجوه الكسب وغيرها إلا من وجه العظة العامة والإرشاد والاعتدال فيه، وبيان أن ذلك كله مخلوق لله، وأن لا ينال أحد شيء من ذلك بشر فى نفسه أو عرضه أو ماله بغير حق بقتضيه نظام عامة الأمة على ما حدد فى شريعتها[(٣)]، والماتريدى بذلك ينبه إلى أن وظيفة الرسل ليست روحية فحسب، بل أيضًا تنظيم للمجتمع وسن سنة العدل والنظام، فهو قائد روحى وقائد للمجتمع وبذا لا ينفصل الدين عن المجتمع ولا يتعارض الجانب الروحى مع الجانب الدنيوى ولقد كانت هذه المهام واضحة فى حياة بنى الإسلام[(٤)].

ويلاحظ أن الماتريدى يبين فى الحاجة إلى النبوة مساندة الوحى للعقل وهذا يعنى عدم التعارض بينهما والشريعة الكاملة كما يقول ابن رشد وهى التى تقوم

---

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٨٦.

(٣) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ١١٨، ١١٩، ولقد أشار الغزالى من أن القول بأن النبوة يحتاج إليها لمعرفة الأدوية والأحكام النجومية التى لا سبيل إلى الفعل لإدراكها ليس معنى ذلك أن النبوة عبارة عنها فقط بل يعنى أن إدراكات هذا الجنس من المعروف إحدى خواص النبوة، الغزالى المنقذ من الضلال ٣٩، ٤٠.

(٤) Seyyed Hossin Nasr: Ideals and realities of alam P.68.

على الوحى والعقل فإنه إن أمكن أن تكون شريعـة بالعقل فقط فإنها تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى[1].

رابعًا: أدلة صدق الرسل عامة وخاصة رسالة محمد ﷺ

بعد أن بين الماتريدى الحـاجة إلى الرسالة يقدم الأدلة على صـدق الرسل بصفة عامة ويهتم بإثبات رسالة محمد ﷺ بصـفة خاصة وهذه الأدلة تعتمد على صفات الرسل الخِلقيـة والـخُلقية من قـبل الرسالة وبعدها وعن طريق المعـجزات والآيات الدالة على صدقهم ويخص رسالة محمد ﷺ بكثير من الاهتمام إذ أنها تتمثل فى القرآن كمعجزة عقلية، ويبين وجوه إعجاز القرآن، وفيما يلى سنعرض لأدلته:

١- الصفـات الخِلقية والـخُلقـية: هذه الصفـات تجعلهم أعلى منزلة بين قـومهم وذلك من قبـل الرسالة، فهم لا يـقصروا فى الاجـتهـاد ولا عرف من أخـلاقهم منكرًا، بل كـانوا حائزين على مكارم الأخـلاق وكانوا زاهدين فى الدنيـا وتحملوا المشاق والمتاعب وأنهم لـو نظر إليهم أحد بعين الفكر والتـأمل لاتبع مقالاتهم ولا خالفهم أحد إلا لإيثارة الدنيا على الآخرة[2].

وبالنـسبة لمحمـد ﷺ، فلقد تجلت هذه الصفات والتى تعبـر عن صفاء الجوهر من الناحية الـخِلقية والـخُلقية فـهو مبرأ عن الآفات فى الخلقة وزين كل زين، ولـم يعرف أحد يوصف بمـثله حسنًا وجـمالا، مما يؤهله لأعلى المنازل وأشـرفها وحـاز على كل مكارم الأخلاق مـن صدق وشجـاعة وزهد فى الدنيـا وبعد عن المطامع الدنيـوية من رياسة ومال وبعد عن المداهنة والمكر حتى ألقى الله فى قلوب أعدائه الرعب[3].

٢- المعجزات الحسية: وهى الآيات التى يأتى بها الرسل فهى خارجة عن طبائع أهل البصر فى ذلك وتفوق قدرة البشر على مثل ذلك وهم قد أكرموا بها من عند الله لإظهار صدقهم، وهذه الآيات والمعجزات تختلف عن السحر وتفوقه[4].

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ٨٦٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٨٨، ١٨٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٠٢ إلى ٢٠٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٩٠.

ولقد ورد عن الأنبياء الكثير من المعجزات كقلب العصا حية وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك من المعجزات.

وبالنسبة للنبي محمد ﷺ فهناك معجزات حسية كثيرة حدثت على يديه، كتظليل السحاب له، وشق صدره، وانشقاق القمر وحنين الجذع وتسليم الحجر عليه، وشربهم من الماء القليل الذى انفجر من بين أصابعه وابتلاء أعدائه بدعائه ثم إنهم استغاثوا به فأغيثوا وشكاية الناقة واطلاعه على ما يضمره المنافقون وما أخبره به أصحابه عن أحداث ستحدث لهم وإخباره عن الفتوح ونصرة الدين قبل وقوعها[١]، وعلى الرغم من كثرة هذه المعجزات الحسية التى وقعت على يد النبى محمد وثبوتها إلا أن الماتريدى لا يعلق عليها أهمية كبيرة مثل النوع التالى من المعجزات وهو الذى اختص به محمد ﷺ وهى القرآن الكريم وهو المعجز العقلى.

٣- المعجز العقلى (القرآن): يهتم الماتريدى بتلك المعجزة الخالدة والتى يختص بها محمد ﷺ، ونعرض لرأيه فى وجوب إعجاز القرآن.

رأى الماتريدى فى وجوه الإعجاز للقرآن

يرى الماتريدى أن وجوه إعجاز القرآن متمثلة فى نظمه والعجز عن الإتيان بمثله، وإخباره عن الأمم الماضية، ولم يعرف عن النبى أن جلس أمام معلم، وإخباره عن الفتوح ونصرة الدين وإظهاره وأنه قد جمع أصول النوازل إلى يوم القيامة وموافقة لسائر الكتب المنزلة وبيان صفته عليه السلام، التى وردت عندهم فى كتبهم والتى لم ينكروها، ثم إن الرسول أنزل فى عصر الوثنية فجمع القرآن من الحجج ما لو اجتمع موحدو العالم ما احتملوا بلوغه، ثم إنه قد نزل مفرقا فى عشرين سنة، ولم يختلف فى نظمه أو موافقة بعضه بعضا، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً وامتناع الاختلاف حجة على أنه من عند الله لأن كلام البشر مختلف ومتناقض، ثم إن النسخ والخصوص والعموم فى القرآن ليس مختلفًا[٢].

(١) الماتريدى: التوحيد ١٩٠، ١٩١، ٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٩٤، ١٩٥ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ١٨٨.

ونخلص من هذا كله أن الماتريدى يرى أن القرآن معجز فى تأليفه وبلاغته ومعانيه وأخباره ووجوه الإعجاز التى ذكرها الماتريدى توافق ما ذهب إليه الأشاعرة[1]، أما المعتزلة فلقد أجمعت إلا النظام وهشام الفوطى وعباد بن سليمان على أن تأليف القرآن نظمه معجزة وقال النظام إن إعجاز القرآن إنما يكون ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظام فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وبعجز أحدثه فيهم، وقال هشام وعباد لا نقول إن شيئًا من الأعراض يدل على الله سبحانه ولا على نبوة النبى ﷺ، ولم يجعلا القرآن علما للنبى ﷺ وزعما أن القرآن أعراض[2]، ولا يعنى قول النظام هذا، إنكار نظم القرآن بل يعنى كما ذكر الدكتور أبو ريدة - أن فى رأى النظام هدم لأهل كل من تحدثه نفسه بالقدرة على المعارضة وجدع لأنف كل متطاول، وهو أكثر قطعا عن الإتيان بمثله وأبلغ فى تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه[3].

ولكن ما هو موقف الأعجمى من إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وهو لا يعرف العربية؟ يذهب الباقلانى إلى أن العلم بإعجاز القرآن استدلالى فى حق الأعجمى ضرورى فى حق المحيط بمذاهب العربية وغرائب الصنعة[4]، ويذكر البغدادى كيفية استدلال العجم على فصاحة القرآن وإعجازه فى النظم بأن العجم إذا علمت أن العرب أهل اللسان عجزوا عن معارضته علموا كونه معجزًا كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف غيرها وجه الإعجاز فى العصا وأنها ليست بسحر لأنها لو كانت بسحر لعارضته السحرة بمثلها كذلك العجم يعلم أن القرآن لو كان من جنس البشر لقدر على مثله أهل اللغة[5].

ويلاحظ تركيز الماتريدى واهتمامه بمعجزة القرآن لدلالة على صدق النبى ﷺ يوافق ما ذهب إليه الباقلانى من أن القرآن معجزة لها دلالة عامة يلزم الحجة بها

---

(١) الباقلانى: المجاز القرآنى ٣٣-٥٠، ١٨٣-٢١١ والجوينى: الإرشاد ٣٤٩، ٣٥٣.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين حـ١/٢٩٦ ولرأى النظام، الخياط: الانتصار ٢٧.

(٣) محمد عبد الهادى أبو ريدة إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية٣٥.

(٤) الباقلانى: المجاز القرآنى، تحقيق السيد أحمد صقر ٢٥٩-٢٦١.

(٥) البغدادى: أصول الدين ١٨٤.

إلى يوم القيـامة، أمـا المعجزات الأخـرى فلقد قامـت فى أوقات خاصـة وأحوال خاصة[1].

ويلاحظ اهتمـام الماتريدى بالجانب العـقلى فى المعجزة أكـثر من اهتمـامه على الجانب الحسـى، يقترب من مـوقف ابن رشد الذى يقول بأن النبى ﷺ لم يتـحد بخـارق من خوارق الأفـعال مـثل قلب عين أخـرى أو أن ما ظهـر على يديه من الخوارق والكرامات إنما ظهرت فى أثناء أحواله من غـير أن يتحدى بها، أما الذى دعا به الناس وتحداهم به، هو الكتاب العـزيز، وعلى هذا فخارقه ﷺ الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز[2].

كذلك اتفق كل من الماتريدى وابن رشـد فى وجوه إعجاز القـرآن من حيث ما تضمنه من معـانى العلم والعمل، مما لا يمكن أن يكتـسب بعلم، بل بوحى وما تضمنه من الإعلام بالغيوب[3]، ويتفقان فى أهمية المعـجز الجوانى المتمثل فى القرآن كـدلالة على صدق النبى وعلـى الرغم من أن قول ابن رشد بـضعف دلالة المعجز على صدق النبى وقوله لسـائل أن يسأل من أين لنا صحة القول أن كل من ظهرت على يديه المعـجزة فهو رسـول والرسالة لم يثبت وجـودها بعد[4]، فليس معنى ذلك أن ابن رشد ينكر المعـجز، بل هو كما ذكر الدكتـور عاطف العراقى - يميز بين مـا يسميه مـعجز برانى ومعجـز جوانى، ويفضل القول بالمعـجز الجوانى الذى يتمثل أساسـًا فى القرآن، كما يرى أن المعجز البـرانى لا يناسب الصفة التى سمى النبى نبياً أو التصديق الواقع من قبل هذا المعجز هو طريق الجمهور فقط، أما التصديق بالمعجز الجوانى فإنه يعد طريقا مشتركا للجمهور والعلماء معًا[5].

والواقع أن اهتمام الماتريدى بالمعجزات العقليـة المتمثلة فى القرآن ومعانيه، يعنى أن هذا النوع من المعجزات أقوى وأكثر قبولا للتصديق من المعجزات الحسية، إذ قد

---

(١) الباقلانى: إعجاز القرآن ١٠.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢١٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢١٧.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢١٢.

(٥) د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسـفة ابن رشـد ١٥٨.

لا يلتبس الأمر على بعض الناس في الخلط بين المعجز الحسي وبين السحر وغيره، كذلك ويتفق مع القرآن ووجهة نظر الإسلام التي لا تجعل الخارق للطبيعة أساس الاعتقاد، وتريد أن تحول أنظار الإنسان من البحث في الأمور الخارقة للطبيعة إلى البحث في الأمور الطبيعية التي تقود إلى فهم الحياة والله، والقرآن كان دائمًا يلفت أنظار المطالبين بمعجزات خارقة للطبيعة إلى الطبيعة، ويذكر أنه حتى لو جاءتهم تلك المعجزات فإنهم سوف لا يصدقون الرسول(١)، وهذا يشير إلى ضعف دلالة المعجز الحسي.

٤- مباهلة النبي لليهود والنصارى: يحتج الماتريدي في إثبات رسالة محمد ﷺ، بقوله لليهود: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ﴾ [البقرة: ٩٤] بوجهين:

أحدهما: الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا، والثاني: أنهم لا يتمنونه أبدًا ولا شيء أيسر عليهم من تمني ذلك، ولذلك بمباهلة النصارى والإخبار بوقوع اللعن، ويعترض الوراق على المباهلة فيقول: بأنهم لو تمنوا باللسان لقيل إنما أريد بالقلب وأيضًا أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى وقد أخبراهم بذلك كما يخبر المنجمة، ويرد الماتريدي بأن المباهلة لا تحتمل ذلك وأيضًا أنهم أهل بصر، إذ لو ردوا لقابلوا بأنهم فعلوا ذلك أيضًا بقلوبهم وأنهم لو آمنوا كما آمنوا بموسى وعيسى لما احتملت منهم المعارضة بالأنفس والحروب، ولصدقوا وعد الله لرسوله بالفتح ونصرة الدين، ولكن كان كما ذكر الرسول أنهم لن يتمنوه أبدًا(٢).

ونجد الباقلاني من بعد الماتريدي يذكر موضوع المباهلة وأنها دليل على صدق الرسول وصدق أخبار القرآن(٣).

٥- أدلة عقلية أخرى: يورد الماتريدي أدلة عقلية أخرى على صدق رسالة محمد ﷺ أحدها: أن أمره لم يكن مستغربًا بل كان مستمرًا على العادة بوجود مثله في الأمم، ثانيها: موافقة مجيئه وقت الحاجة إليه.

---

(١) Khalif Abdul Hakim-Islamic ideology P.26-29.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٩٥.

(٣) الباقلاني: إعجاز القرآن ٤٩.

ثالثهـا: كون المبـعوث فـيهم بموضع الحاجـة إليه لخـلاء جنسه عن أسـباب العلم. رابعها: مـا حاجهم بما فى أحوال النبى، منهـا أنه نشأ فى قوم لم يكن لهم كتـاب ولا دراسة ولم يفارق قومـه ونشأ أميـاً والأمى لا يأخذ عن الكتب ولا يستطيـع الحفظ من الأفواه غـاية الحفظ، كـما أنه لم يشتـغل بنظم الكلام وعرض المطامع الدنيوية عليـه ورفضها وتحديه لهم بالقرآن، وأيضـًا مما حاجهم به ما ظـهـر من إنجاز الموعـود فى كل ما نطـــق به مما هو عـلم الغـيب الذى لا يعلمـه إلا الله، ومن رام التـوصـل إليه ببعض حيل الإنـسـانية يضـل حـق ما جـاء به فى باطـله وصـدق فى كذبه ويحصـل أمـره على تمـويه ومخادعة، إذ أن الكهـانة محمـول أكثـرها على الكذب والمخـادعة والـسحـر على الشـبه والتخيل، أما ما جاء به الأنبـياء يأخذونه على ألسن الملائكة البررة مما لا يوجد فيها غير الصدق والحق[١].

والماتريدى بذلك يرد على قـول البراهمـة الذين يقولون بأن القـول بأن الرسالة أدت إلى الرسول من الله عن طريـق ملك مقرب، لا سبـيل إلى العلم به، ولعل الذى خاطبه عفريت من العفاريت أو بعض الـسحرة والمختلين[٢].

٦- فسـاد حجـة المقـرين بالرسل والمنكرين لرسالـة محـمد ﷺ: يدحض الماتريدى حجة المقرين ببعض الرسل والمنكرين لرسالة محمد ﷺ بأن كل معنى أثبتوا به رسلهم، هو ثابت فى حقـه وإن كانت الآيات مختلفة، فـالمعنى الذى صارت إليه واحد، ثم إنهم وإن ادعوا موافقتنا لهم، فإن موافقتنا تخرج على وجوه، أن يسألوا عن دليلهم قبل مـوافقتنا، ثانيًا: أننا وافقنا لإخـبار الرسول بذلك، والثالث: أن يقابلوا بالفرق الذى لم يقروا وبما ادعوا، الرابع: إنما أقررنا نحن ممن قد أقر بنبـوة نبينا[٣]، أى أن أنبيـاءهم أقرت نبوة نبـينا، وهذا هو أساس إقرارنا لنبـوة أنبيـائهم، ويلاحظ أن هذه الإجابة قد وردت مـن قبل الماتريدى

(١) الماتريدى: التوحيد من ٢٠٥ إلى ٢٠٩.

(٢) الباقلانى: التمهيد ١٠٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٠.

على لسان أبو الهذيل العلاف عندما سأله اليهودى هل تؤمن بموسى؟ فقال: إن كنت تقصد موسى الذى بشر بمحمد فنعم وإلا فلا[1].

خامساً: أمور أخرى تتصل بالرسل

١- الحكمة من إرسال الرسل من جنس البشر: يرى الماتريدى أن الرسل قد أرسلوا من جنس البشر ومن جوهرهم، وذلك لأن كل ذى جنس وجوهر يستأنس بجوهره ويستوحش بغيره، فمن الله عليهم حيث بعث الرسل من جنسهم وجوهرهم، ليستأنس بعضهم ببعض ويألف بعضهم من بعض، وذلك أخذاً للقلوب وأدعى للاتباع، وكذلك لو كان الرسل من غير جوهر البشر وجنسهم لم يعرفوا ما أتوا به من الآيات والبراهين أنها آيات حجج لما لا يعلمون، ثم إن الله بعث الرسل إليهم من قومهم الذين نشأوا بين أظهرهم وعرفوا صدقهم وأمانتهم ليعرفوا أنهم صادقين فيما يدعون من الرسالة حيث لم يظهر منهم الكذب والخيانة قط، ولم يأخذوا على أحد منهم الكذب[2].

ويستدل الماتريدى على كون الرسل من جوهر البشر فى قوله تعالى: ﴿ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ ﴾ [إبراهيم: ١١] نفى ذلك أيضًا رد على الباطنية، لأنهم ينكرون كون الرسالة فى جوهر البشرية ويقولون إنما تكون الرسالة فى جوهر الروحانية[3]، وقول الماتريدى فيه أيضًا رد على ما ذهب إليه البراهمة فى إنكار النبوة، قائلين بأننا وجدنا الرسل فى الشاهد من جنس المرسل، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه[4]، وكذلك فيه رد على ما ذهب إليه الصابئة من إحالة نزول الروحانى فى الجسمانى[5].

---

(١) ابن الجوزى: أخبار الأذكياء ١٤١.

وأيضاً: Encylopaedia of Religion and Ethic. Vii P 637.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٣٩، ٩٠٧، جـ٢/ ٢٧.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٩٠٧.

(٤) الباقلانى: التمهيد ١٠٧.

(٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٤٦٤، ٤٦٥.

٢- الإيمان بكل الرسل والتفاضل بينهم وعدم البحث فى أفضليتهم على الملائكة:
يرى الماتريدى وجوب الإيمان بكل الرسل وإن لم يعرف أنسابهم، فإنه سبحانه قد ذكر الأنبياء والرسل بأسمائهم ولم يذكر أنسابهم، وهذا يعنى الإيمان بهم صحيح من غير أن نعرف أنسابهم، وكذلك يصح الإيمان بالأنبياء وإن لم يعرف أسماؤهم لأن من الأنبياء من لا يعرف أسماؤهم، والله تعالى يقول: ﴿وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر:٧٨] وقد وجب الإيمان بالأنبياء[١] على أن الرسل يحتمل تفضيل بعضم على بعض لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة:٢٥٣]، وذلك على ما ذكر، منهم من كلم الله ومنهم من اتخذه خليلا، ومنهم من سخرت له الريح والطير، ويحتمل تفضيل بعضهم على بعض فى الحجاج والحجج على القلوب، لأن فيهم من كان أكثر بحاجة لقومه وأعظم حججا وهو إبراهيم عليه السلام، ويحتمل التفضيل فى التمكين فى الأرض أو يحتمل التفضيل فى الآخرة فى الشفاعة ورفع الدرجات، ويحتمل بعضهم على بعض فى الرسالة لأن منهم من أرسل إلى الإنس والجن جميعًا، ومنهم من أرسل إلى الإنس خاصة، ومنهم من أرسل إلى فوق خاصة[٢]، ولقد أجاز كل من المعتزلة والأشاعرة التفضيل بين الأنبياء[٣].

أما البحث فى أفضلية الخلق على الملائكة أو الملائكة على البشر، فيقول الماتريدى إننا لا نتكلم فى شىء من ذلك لما لا نعلم ذلك وليست لنا إلى معرفة ذلك حاجة فالأمر فيه إلى الله[٤].

ورأى الماتريدى يخالف رأى المعتزلة فى تفضيلهم الملائكة على الأنبياء[٥] ورأى الأشاعرة فى تفضيلهم الأنبياء على الملائكة[٦].

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٥/ ٢٨٠، ولرأى الأشاعرة البغدادى، أصول الدين ١٦٤.
(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١٧٠.
(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ٦٧.
(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ١١٨.
(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١/ ٢٩٦.
(٦) البغدادى: أصول الدين ١٦٦

٣- الشفاعة: يذكر الماتريدى أراء المعتزلة فى الشفاعة وقولهم إن الشفاعة لا تكون إلا لأهل الخير خاصة الذين لا ذنب لهم أو كان لهم ذنبًا فتابوا عنه، وقالوا إنها لو كانت الكبيرة مما يجوز الشفاعة لصاحبها، لكان من يحلف بفعل شيء يستوجب به الشفاعة يؤمر بارتكاب الكبيرة، والشفاعة عند المعتزلة تخرج على وجهين:

أحدهما: ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدر له عنده المنزلة والرتبة.

والثانى: أن يدعو له، أما الأول هو الذى يحتمل توجيه الشفاعة إليه، والثانى أن الشفاعة للأخيار، والذى قد بينهم الله فى قوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ [غافر: ٧]، إلى قوله (العظيم) وقوله ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، والمرتضى هو ذو منزلة وقدر وهو ممن تضمنه آية شفاعة الملائكة[١].

ويرد الماتريدى على هذه الآراء، فيقول بأن الشفاعة تكون عند زلات يستوجب بها العقوبة فيعفى مرتكبها بشفاعة الأخيار أو الصغائر عند المعتزلة لا يجوز العقوبة عليها، والكفار لا يعفى عنهم بالشفاعة فتكون الشفاعة لأهل الكبائر أو من أنكر الشفاعة، فقد أنكر ما جاء به القرآن وأبطل دعاء المسلمين بشفاعة الرسل[٢]، وهذا الاستناد إلى الإخبار من القرآن والسنة فى إثبات الشفاعة لأهل الكبائر وأن إنكارها إنكار للقرآن والسنة نجده أيضًا عند الباقلانى[٣].

ويجيب الماتريدى على اعتراض المعتزلة أن الشفاعة لو كانت للكبائر، كان من يحلف بشيء يستوجب به الشفاعة يؤمر بارتكاب الكبيرة، ويرد على هذا الاعتراض بالقول بأن الشفاعة تستوجب بالحسنات التى تجب بها الولاية فيما ترك، فليس من حق من حلف أن يقال له اعص، بل يقال أطع، ليستوجب به الشفاعة فيما عصيت. كذلك من حلف لأفعلن الفعل الذى استوجب به المغفرة، لا يقال له ارتكب الصغائر بل يؤمر باتقاء الكبائر والتوبة عنها ليغفر له فمثله

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٥، ٣٦٦، وتأويلات أهل السنة ١٧١، ١٧٢، ٣٩٠، ٣٩١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٦٥.

(٣) الباقلانى: التمهيد ٣٦٥، ٣٧٥ حيث فصل فى رواية الأخبار الصحيحة الدالة على الشفاعة.

الشفـاعة[1]، وواضـح من اعتـراض المعتـزلة أنه يقوم على أن القـول بالشفـاعة لأصحاب الكبـائر تشجيع على ارتكابها، لكن الماتريدى فيـما يبدو يرى أن ليس فى هذا تشجيع لارتكاب الكبائر، فهو يـؤكد على أن الشفاعة إنما تنال بالطاعات السابقة التى كانت لهم، لأن أهل الإيمان كـما يقول الماتريدى وإن ارتكبوا مآثما ومعاصى فإن لهم طاعات، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة، كقوله ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، فالشفـاعة فى شره وخيره[2]، إلا أن الفارق الأساسى بين رأى الماتريدى والمعتزلة فـى الشفاعة لأهل الكبائر يرجع إلى موقف كل منهـما بالنسبة لأهل الكبـائر فهم لا يخلدون فى النار عند الماتريدى، ويجوز أن يعفـو الله عنهم، وتكون الشفاعة بذلك إحدى جهـات العفو عنهم، أمـا عند المعـتزلة فـهم مـخلدون فى النار، ولا يجـوز أن يعـفـو الله عنهم، ويخلدون فى النار، وبذلك لا يجوز فى حقهم الشفاعة.

وسـوف نرى تفـصيل ذلك الموقـف فى الحديث عن مـوقف كل منهـمـا بإزاء مرتكب الكبيرة.

ويرد الماتريدى على قول المعتزلة أن الشفاعة تخرج على وجهين:

الأول: ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدر له المنزلة.

والثانى: أن يدعو له.

ويجيب عن الوجه الأول:

أن هذا لا يكون فى الآخرة لوجهـين: الأول: أن ذلك فى تقدير الأمر عند من يجهله، والله جل ثناؤه هو العليم بحقـيقة ذلك وغيره يجوز عليه خـفاء الحقائق، والثانى: أن الأعمال مكتوبة كل صـغير وكبير منها فهى كافـية التقدير إن كان فى حق الاحتجاج أو إن كان فى حق الإعلام، فعلم الله يغنى عن ذلك.

أما عن الوجه الثانى وهو الدعاء له، فيجيب الماتريدى: أنه يدعى ويشفع فيمن له مآثم وذنب، لا لمن كانت أفعـاله حسنة وخيرة لأنه تقبح الشفاعـة فيه لوجوه،

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٥ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ١٧٢، جـ٣/ ٢٨٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٢٨٧.

أولها: أن ذلك لا يجوز فى الحكمة فكأنهم طلبوا ألا يجور ويسفه، وثانيها: أن ذلك مثاب حقه الشكر والحمد والدعاء له وكتمان ذلك كفران[1]، إن ذلك فى الموعود بالجنة المبشر بها، فطلب مثله يوجب الجهالة بذلك[2]، وعلى هذا فالذى يستحق الشفاعة هم العصاة المذنبون كما يرى الماتريدى.

أما المعتزلة فيقصرونها على الأخيار الطائعين، ووفقا لرأى المعتزلة هذا وقصرهم الشفاعة على الطائعين ولا يستحقها المذنبون العصاة، فإنها تكون فى زيادة درجات الموعودين بالجنة لا غفران ذنوب العصاة.

ويعترض الماتريدى على هذا المعنى للشفاعة، ويذكر أن زيادة الدرجات هى زيادة فى فضول الشهوات واللذات، وهى لا تذكر فى المنافع ولا فى منالها ودفع الحاجة، والحاجة والطمع فى الشفاعة إنما يكون للوصول إلى المنفعة، ولا يحصل لهم منفعة إلا إذا وقعت الحاجة إليها، وأهل الكبائر هم الذين تمسهم الحاجة إليها، فأما الذين تابوا وأنابوا، فقد استغنوا عن الشفاعة. لذلك وجب القول بتحقيق الشفاعة لأهل الكبائر[3]، ويؤكد الماتريدى فى موضع آخر على الشفاعة لأهل الكبائر ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ:٣٨] أنه جائز أن ينصرف ذلك إلى الشافع، أى الشافع فيما يشفع. لا يقول غير الصواب، وما حل به من الرهبة والخوف من هيبة الله لا يزيله عن التكلم بالحق، وأيضًا لا يشفع إلا من قال فى الدنيا صوابا وهو الحق، ولا ينال حظا من الشفاعة، إلا من قال فى الدنيا صوابا وهو الدين والتوحيد، وبهذا تكون الشفاعة لأصحاب الكبائر، لما سبق منهم من الخيرات تجعلهم محلا للشفاعة ولولاها ما نالوها[4]، وواضح من هذا مخالفة الماتريدى للمعتزلة فى أفكارهم استحقاق الشفاعة لمرتكب الكبيرة، إلا أن المعتزلة لا ينكرون الشفاعة فهى ثابتة عندهم لكنها للتائبين من المؤمنين[5].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٦، ٣٦٧ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٩١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٦٦، ٣٦٧ وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٩١.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٢٢٢.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٢٨٧.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٨٨-٦٩٣.

وموقف الماتريدى يوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن الشفاعة تكون للمذنبين المرتكبين للكبائر، ولا تكون للمؤمنين الموعودين بالجنة فلا معنى للشفاعة لقوم وعدوا بالجنة والله لا يخلف وعده[1]، كذلك يوافق ما أجمع عليه الصوفية من الإقرار بالشفاعة وأنها تكون لأهل الكبائر[2].

***

(١) الأشعرى: الإبانة ٦٩.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٥٤، ٥٥.

القسم الثانى

الإيمان

أولاً: معنى الإيمان وحقيقته

احتل البحث فى مسألة الإيمان مكانًا بارزًا فى الفكر الإسلامى، وكان من أحد بواكير الخلاف بين المسلمين وارتبط بالأحداث السياسية التى وقعت فى المجتمع الإسلامى من حروب على بن أبى طالب لمخالفيه من أصحاب الجمل ومعاوية، وقامت جماعة بالخروج عليه لقبوله التحكيم، وهؤلاء يسمون الخوارج، ونادوا بتكفير على ومن معه، وامتدت دائرة التكفير فقالوا بأن العصاة والمذنبين يخرجون من الإيمان ويخلدون فى النار واعتبروا مخالفيهم كفار، ودارهم دار كفر لا دار إيمان[1].

وقامت فرقة أخرى تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة تمامًا لهم هم المرجئة، ولقد كانت حركة المرجئة فى مقابل حركة الخوارج التى امتلأت أفكارها بالتعصب وتكفير الجماعة. فأرجأ المرجئة الحكم على العصاة وقالوا إننا لا نخرج أحدًا من الإيمان واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن، ولقد كان الهدف الأساسى من إرجاء الحكم هو ألا يجعلوا الناس يتباعدون، بل يساعدوا الناس على أن يعيشوا معا وجها لوجه، فيعامل صاحب الكبيرة كمؤمن ومن جماعة المؤمنين الحقيقيين، وأن دارهم دار إيمان لا دار كفر كما قالت الخوارج[2]، وهكذا نشأ البحث والجدل حول حقيقة الإيمان ومعناه، هل هو تصديق؟ وهل هو معرفة؟ وهل هو مجرد إقرار باللسان؟ وهل العمل يدخل فيه أم لا؟ ونعرض للخلاف حول معنى الإيمان وحقيقته:

١ - معنى الإيمان وحقيقته:

أ- الخلاف حول معنى الإيمان وحقيقته: أصل الإيمان فى اللغة التصديق، يقال آمنت به إذا صدقته، ويقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا

(1) Tritton: Muslim Theology P. 48

(2) Monutgomery: Free will P. 44

صادقين﴾ [يوسف: ١٧]، أى ما أنت بمصدق لنا، ويرى ابن حزم أن الإيمان أصله فى اللغة التصديق، لكن الشريعة أوقعته على الأعمال المأمور بها وعلى اجتناب المعاصى المنهى عنها[١]، ولقد اختلف فى حقيقة الإيمان، فقال أبو حنيفة إن الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام، والناس فى التصديق على ثلاثة منازل منهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه، فالأول مؤمن والثانى مؤمن عند الناس وكافر عند الله منافق، والثالث كافر عند الناس ومؤمن عند الله مثل حالة التقية، وهذه أسماء مختلفة معناها واحد هو الإيمان[٢]، وعلى هذا فالإيمان عند أبى حنيفة هو التصديق والإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصلى لأن الإقرار باللسان إنما هو شرط لإجراء الأحكام فى الدنيا وعلى هذا القول -كما يذكر أبو المعين النسفى- الماتريدى والأشعرى والحسين بن الفضل وأكثر أصحاب أبو حنيفة والشمرية والنجارية والفيلانية يقولون الإيمان يكون بالقلب واللسان دون غيرهما[٣].

ب- الإيمان معرفة، ولقد قال المرجئة على اختلاف فرقهم التى عدها الأشعرى اثنتا عشرة فرقة وذكر البزدوى أن أقوالهم فى الإيمان تقرب من العشرة فبعضهم قال الإيمان معرفة فقط منهم جهم بن صفوان والحسين الصالحى وبعضهم قال هو معرفة الله والإقرار به[٤]، ولقد ذكر ابن حزم أن الأشعرى يقول بأن الإيمان معرفة فقط[٥]، ولكن إذا رجعنا إلى قول الأشعرى كما ذكره فى اللمع فإنه يقول بأن الإيمان تصديق بمتد لا بإجماع أهل اللغة التى أنزل بها القرآن بأن معنى الإيمان هو التصديق[٦]، ولقد ذكر البغدادى أن معنى التصديق عند الأشعرى هو أنه لا يكون

(١) البغدادى: أصول الدين ٢٤٧، ٢٤٨ البزدوى أصول ١٤٥، ١٤٦ وابن حزم الأصول والفروع جـ/ ١٣٢ تحقيق الدكتور عاطف العراقى وآخرين.
(٢) أبو حنيفة: العالم والمتعلم، تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ١٣، ١٤.
(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٦٤ ولراى الأشعرى، اللمع للأشعرى ٧١.
(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢١٣/١- ٢٢٥ البزدوى أصول الدين ١٤٦- وابن تيمية، الإيمان ١٦٧.
(٥) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ ١٨٨/٣.
(٦) الأشعرى: اللمع، مكارثى ٧١ وانظر البزدوى، أصول الدين ١٤٦- ١٥٢ الماتريدى: التوحيد ٣٧٤، ٣٧٥.

صحيحًا إلا بالمعرفة[1]، وذكر الشهرستاني أن الأشعرى قال مرة فى معنى التصديق أنه المعرفة بوجود الصانع، ومرة قال إنه قول فى النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عنه بالإقرار باللسان[2]، وهكذا لتضارب الأقوال عن رأى الأشعرى فى الإيمان والمعرفة، لكن قول ابن حزم عن الأشعرى بأن الإيمان معرفة فقط قد يكون له صلة بمعارضة ابن حزم لرأى الأشعرية فى عدم صحة إيمان المقلد، وذلك للصلة بين القول بالمعرفة فى الإيمان وبين القول بعدله صحة إيمان المقلد، ولكن يمكن القول أن رأى الأشعرى هو أن الإيمان تصديق لا يخلو من معرفة، كما ذكر البغدادى والشهرستانى، وعلاوة على ذلك فإن رأى الأشعرى فى صحة إيمان المقلد، كما سنذكر فيما بعد قد اختلف فيه.

جـ ـ الإيمان مجرد إقرار باللسان قال بذلك الكرامية وقالوا بأن من اعتقد الكفر بقلبه وأقر بلسانه فهو مؤمن[3].

د ـ الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان واجتناب للذنوب أجمع وقال بذلك الخوارج، أما المعتزلة والروافض قالوا إنه اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان واجتناب الكبائر[4].

هـ ـ الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان واسم لجميع الطاعات، وقال بذلك الشافعي والأوزاعى وأهل الحديث وأحمد بن حنبل وإسحق ابن راهويه، والحارث المحاسبى والقلانسي[5].

ولكن على الرغم من هذه الاختلافات فى مسمى الإيمان بين طوائف المسلمين فإنهم متفقون فى أحكام فكلهم يتفق على وجوب الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومن أطاع الله دخل الجنة ومن عصاه دخل النار، ومن لم يؤمن بمحمد ﷺ فهو كافر، وهذه على أصول الدين وقواعد الإيمان، فتنازعهم بعد

(١) البغدادى: أصول الدين ٢٤٨.
(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٤٧٢.
(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ ٣/ ١٨٨.
(٤) البزدوى: أصول الدين ١٤٦.
(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٦٤.

ذلك في بعض أحكام الوعيد، أو بعض معانى الأسماء أمر ضعيف بالنسبة لما اتفقوا عليه[1].

موقف الماتريدى

٢- موقفه من القائلين الإيمان إقرار باللسان فقط: يرى الماتريدى أن قولهم يكذبه السمع والعقل، فأما السمع:

١- فما قال الله فى المنافقين ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، أبطل أن يكون قولهم إيمانا[2].

٢- امتحان المؤمنات المهاجرات والله أعلم بإيمانهم، ولو كان باللسان لكانوا بما نطقوا صادقين[3].

٣- الله وعد المؤمنين الثواب وأوعد المنافقين العقاب، فلو كانوا مؤمنين حقا لما استحقوا العقوبة، والمنافق هو الذى ينطق بالإيمان ولا يعتقده، والله لم يجعل لهم كفر باللسان إن لم يكن له عبارة فى القلب، وهذا يدل على أن القلب موضع الإيمان، فلقد قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦][4].

٤- القول ليس من شرط الإيمان ودليله قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١، ٤٢] ولم يقل آمنوا بأفواههم ليعلم أن القول ليس من شرط الإيمان وأن الإيمان تصديق بالقلب[5].

٥- الإيمان بالقلب وليس باللسان، لأن عمل القلب اختيار لا يجوز عليه الإكراه، لذا فإن من أجرى كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن للإيمان لم يكفر[6].

---

(١) ابن تيمية: الإيمان ٣٠٩.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٧٣ وتأويلات أهل السنة جـ ١/ ١٠.
(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٤٧٨.
(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٢٩٤.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٧٦.
(٦) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.

٦- شهادة اللسان بالإيمان، عبارة عن جريان الأحكام فى الظاهر والله يعلم حقيقة الإيمان، ولكن لو كان ما يقبل منهم من الإيمان فى ظواهر الأحكام باللسان دليل على أنه الإيمان، فلم حرموا الغفران والثواب ولا ينالون بقولهم جزاء، دل على أنهم ليسوا بمؤمنين[١]. والماتريدى يقصد المنافقين الذين يظهرون الإيمان ويبطنون خلافه.

٧- ويرد على الاحتجاج بما ورد فى الخبر من الكف عن قتال من نطق بالشهادة، بأن ذلك النطق بالشهادة هو سبب منع القتال لا بيان حقيقة الإيمان[٢] ويمكننا أن نضيف وفقا لرأى الماتريدى فى عدم صحة إيمان المضطر أن ذلك الإيمان هو إيمان اضطرارى وليس اختيارى، وأنه المقصود به دفع العذاب عن النفس أما العقل:

١- فهو الإيمان دين واعتقاد وما به الاعتقاد يكون بالقلب[٣].

٢- الإيمان فى اللغة تصديق وحقيقة التصديق لا تحتمل الإكراه، وهذا عمل القلب لا اللسان، لأن غيره من الجوارح يجوز استعمالها بالإكراه، أما القلب فإنه لا يملك أحد سواه استعماله[٤].

٣- يجوز أن لا يكون اللسان ولا يحتمل رفع الدين والإيمان من أحد فثبت أن حقه القلب لا اللسان[٥].

٤- الله أعلى درجات الإيمان فى القلب، وبه يقوم الخير وتصلح العبادات وما وصف بذلك إنما هو القلب لا اللسان[٦].

٥- الخطاب بالإيمان يلزم بالعقول ويعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر، وذلك عمل القلوب، فمثله الإيمان، والألسن تستعمل فى الأخبار[٧].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٧٦.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧ وتاويلات اهل السنة جـ ١/ ٩٧٦.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.
(٦) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨.
(٧) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨.

٦- قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، يثبت أن حقيقته التى سماهم بها قائمة فيهم وقت الخطاب، وهى لا تحتمل أن تكون إلا بالقلب[١] أى أنه سماهم بالإيمان قبل أن ينطقوا بلسانهم فتكون التسمية لما فى القلب.

ويلاحظ أن قول الماتريدى بأن الإيمان ليس مجرد إقرار باللسان قول صحيح، يؤيده عدم إيمان المنافقين أو هو كما ذكر أبو حنيفة، يكون مؤمن عند الناس، كافر عند الله، فلابد من أن يجمع الإيمان تصديق وإقرار باللسان، إلا أن القول بالإقرار وحده باطل.

٣- موقفه من القائلين بأن الإيمان معرفة: فيرد عليهم الماتريدى مبينًا أن المعنى اللغوى للإيمان هو التصديق وضده الكفر يعنى التكذيب أو التغطية، أما المعرفة فضدها الجهل، ولا يوصف من يجهل شىء أنه مكذب له، وهذا يثبت أن الإيمان غير المعرفة[٢]. ثم إن التصديق والتكذيب إنما يتحقق فى الإخبار فيكون الإيمان هو تصديق ما أخبر الله على لسان الرسل أو تصديق ما جاء به الرسل وخبروا عن الله تعالى، والكفر على ضد ذلك أى التكذيب لذلك[٣] - ضرورة الإيمان بكل الرسل مع إخبار الله عز وجل من أن منهم من يقصصهم على النبى ولو كان معرفتهم من شرط الإيمان لقصصهم عليه جميعًا وهذا يعنى أن الإيمان ليس معرفة لأنه لم يؤخذ عليه معرفة الرسل وأخذ بتصديقهم والإيمان بهم[٤]، المعارف تقع بأشياء، وبلا أسباب يوصف الإيمان بها[٥].

وفى هذا إشارة من الماتريدى إلى أن من المعارف ما هو ضرورى لا دخل للإنسان فيه ولا سبب منه، أما التصديق فهو اختيارى كسبى لا يكون ضرورياً ولا جبراً، وكما يذكر التفتازانى فى شرح العقائد أنه لو وقع التصديق فى القلب

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٨٠ وتاويلات أهل السنة جـ ١/ ٤٧٨.
(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ ٢/ ٢٠٤.
(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ ١/ ٥٤٠.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٨١.

من غير اختيارك لم يكن تصـديقًا وإن كان معرفة[1]، ولكن هل يخلو الإيمان من كل معرفـة فى رأى الماتريدى؟ للإجابة عن هذا نذكر قول الماتـريدى فى دور المعرفة فى التصـديق بقول الماتريدى، بأن المعـرفة سبب يبـعث على التصـديق والجهلة مما يبعث على التكذيب، وعلى هذا فالإيمان ليس معرفة، ولكنه لا يخلو من المعرفة، وهذا فى رأيه هو معنى القـول بأن الإيمان هو التصديق عند المعـرفة، أى هى التى تبعث عليه، فسمى بها، كما يسـمى الإيمان هبة الله، لا أنه فى الحقيقة فعل الله، لكن لا تخلو حقيقته عن ذلك فنسب إليه فمثله أمر، إضافة الإيمان إلى المعرفة[2].

وكما لا يخلو الإيمـان من المعرفة فهو أيضـا لا يخلو من العلم مع ملاحظة أن معنى المعرفة والعلم عند الماتريدى واحدا، فيذكر دليلا آخر بأن التصديق إنما يكون بعد العلم لأنه ما لم يـعلم لم يصدق، فإذا وصف الأعراب أشد كـفرًا معنى هذا الوصف أنهم أشد أفكارًا وتكذيبًا من غيرهم وذلك لجهلهم وقولهم إنهم لا يعلموا ما أنزل الله[3]، وعلى هذا يمكن القول إن رأى الماتـريدى أن الإيـمان تـصـديـق لا يخلو من المعرفة والعلم، ولو حملت عبارة الأشعرى على ظاهرها، كما ذكرها الشهرستانى فى مـعنى التصديق أنه قال مرة هو المعرفة بوجود الله وإلهـيته وقدمه ومرة قول فى النفس يتضمن المعرفة ولا يصـح بدونها لكانت كما يذكر ابن الهمام تفيد أن التصـديق كلام النفس مشروطا بالمعرفة، ويحتمل أنه المجـموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى، فـلابد فى تحقيـق الإيمان من المعرفـة، أعنى إدراك مطابقة دعوى النبى للواقع، ومن آخر هو الاسـتسلام، والانقياد لقـبول الأوامر والنواهى المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف[4] وبهذا المعنى يمكننا القول بأن رأى الماتريدى قريب من رأى الأشعرى كما فسره ابن الهمام، والواقع أن من الصعب التفرقة بين معرفة القلب والتصديق، فهـذا أمر دقيـق كما يذكـر ابن تيـمية أن أكـثر النـاس لا يتصورون الفرق بيـن معرفة القلب وتصديقه وأكثـر العقلاء ينكرونه[5]، إلا أن

(١) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ١٥٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٨٠ وتأويلات أهل السنة جـ ١/ ٤٧٨.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٧٧٦.

(٤) ابن الهمام: المسايرة ١٧٨.

(٥) ابن تيمية: الإيمان ٣٤٦.

القول بأن الإيمان مجرد المعرفة قول فاسد، ومما يبين فساده أن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ، كما كانوا يعرفون أبنائهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وإنما كان ينكره عنادًا واستكبارًا[1].

٤- **موقفه من القائلين الإيمان اسم للطاعات وأن الأعمال من الإيمان:** وردت آيات كثيرة فى القرآن تقرن العمل الصالح بالإيمان[2]، ولقد احتج المعتزلة وهم من القائلين بأن العمل من الإيمان ببعض هذه الآيات ذكرها الماتريدى ورد عليها، فذكر احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، فقالوا إن مجرد التصديق أو التصديق مع الإقرار ليس بإيمان ما لم ينضم إلى ذلك الأعمال، ويرد عليهم الماتريدى بتأويل للآية السابقة لإثبات أن العمل ليس شرط الإيمان وأنها لا تنفى الإيمان كلية غير المقرون بعمل، فهى قد تعنى أن المؤمنين ينبغى أن يكونوا على الأوصاف التى ذكرها من الأعمال ونحن نقول بهذا لكننا نقول إن هذه الأفعال من شرائع الإيمان ولا ينعدم وصف الإيمان بتركها، ثم إنها قد تعنى التفاضل بين المؤمنين فى الدرجات فمنهم المختارون الذين أتوا بهذه الأفعال، ومنهم المذنبون الذين يستحقون المغفرة والعفو والشفاعة، وقد تعنى أن العمل إنما هو شرط للإيمان فى الظاهر وهذا ما يبدو للعباد أما حقيقته فهى بعلم الله، ثم يستدل بإجماع الأمة هو أن من مات لتوه ولم يعمل فهو مؤمن، ويورد احتمالا آخر للآية بأن تحمل على الاعتقاد لا على نفس العمل كأنه قال المؤمنون الذين اعتقدوا ما ذكر من وجل القلب والخشية عند ارتكاب المعصية[3]، ويلاحظ أن هذا الاحتمال الأخير ضعيف لأن الآية تبدو صريحة فى النص على العمل، ولا مبرر لحملها على الاعتقاد كما أن الاحتمال الذى سبقه وهو الاستشهاد بالإجماع نلاحظ أن القائلين بأن الأعمال من الإيمان يقولون عمن تاب وآمن ولم يعمل ومات لتوه، أنه مؤمن ناقص الإيمان بالإضافة إلى من له إيمان زائد بأعمال

---

(١) الصابونى: البداية ١٥٤ والتفتازانى شرح العقائد النسفية ١٥٨.

(٢) انظر ابن تيمية حيث ذكر الآيات الدالة على أن العمل من الإيمان: الإيمان: ١٣٧، ١٣٨ ومواضع أخرى متفرقة.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ ٢/ ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥.

لم يعملها هذا[1] فليس الإجماع علـى ما ذكر الماتريدى لأنه يقصـد أنه مؤمن كامل الإيمان لعدم زيادة الإيمان عنده أو نقصانه على نحو ما سنعرف بعد.

ويورد الماتريدى احتجاجا آخر للمـعتزلة والخوارج بقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ① إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ② إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [العصر: ١- ٥]، بأن فيهـا ما يوجب الشرط لمن لم يجمع بين هذه الأشيـاء، ويرد الماتريدى بأن الله قد وعد الجنة لمن أتى بهذه الأشياء المذكـورة فى الآية ولكن ذكر الإيمان مفردًا فى آية أخرى ووعد عليه الجنة، ولا يخلو وعده عليه الجنة مع ذكره مفردا من وجهتين إما أن يكون ذكر الإيمان مفردًا وأراد به الاكتفاء عن ذكر الجملة، أو يكون فى إيجاب الجنة له على مفـرد الإيمان، ويرى الماتريدى أنه لهذه الاحتـمالات لا يجب القطع بإيجاب الجنة أو إيجاب النار، بل يجب الرجا والخوف، وأصل كل عبادة فى الدنيا يثبت على الرجـا والخوف، فهـو بذلك يرى الوقف وعدم القطع فى أمـر المصدق بالإيمان ولـم يعمل، ويورد عدة احتمالات أخـرى للآية ليؤكد موقفه فى التوقف، فيـقول بأنه يجـوز أن يكون استثنـاء كل من أتى بشىء من هذه الأفعـال بالانفراد فيكون اسـتثناء من ذلك كل طائفـة ذكرها، فكأنه قـال إلا الذين آمنوا وإلا الذين عملوا الصـالحات وإلا الذين تواصوا بـالحق، وإذا كان كذلك لا يكون حـجة لهم لأن مجىء الاحتمال يوجب التوقف[2].

إلا أن هذه الاحتـمالات والردود التى يقـول بها الماتريدى لا تعنى نفـى العمل كلية وعدم صلته بالإيمان لكنها تعنى أن العمل لا يـدخل فى حقيقة الإيمان فهذه الأعمـال الصـالحة ليـست شرطا للإيمـان، بل الإيمان هو شـرط لتلك الأعـمال الصالحة.

ففى تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤]، فـيه دلالة على أن الأعمال الصـالحة إنما تنفع إذا كان ثمـة إيمان

(١) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ ٣/ ٢١١.
(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٣/ ٤٦٦، ٤٦٧.

لأنه شرط فيه الإيمــان بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، وهذا يدل على أن الأعمال الصالحة لا تنفع إذا لم يكن إيمان[1]، ولقد قدم الماتريدى استدلالات أخرى كثيرة للدلالة على أن الإيمان هو شرط إقــامة العبادات إلا أنها نفـــها إيمان وهى تدور حول المعانى التى سبق أن ذكرها فى الآية السابقة[2].

ويقدم أدلة أخرى على القائلين بأن الإيمان اسم للطاعات فهؤلاء كسابقيهم جعلوا العمل شرط الإيمــان، ويرد عليهم الماتريدى بأن الله تعالى فى معاتبتــه من يحق فيهم الوعيد لم يزل عنهم اسم الإيمــان بل عاتبهم به والمعاتبة بالتقــصير تكون بين الأولياء ويكون بين الأعداء مــحاجة ومــحاربة، وكذلك تضمــنت الآيات أن من يصدق بالله ورسوله أثبت له اسم الإيمــان وهو التصديق بالله ورســوله فيبطل قــول الإيمان اســم لجميع الطاعات، ثم إن هذا الخطاب على المتــروك من الفرائض مثل قوله: ﴿وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٥]، فلو كان اسمًا لكل لكانوا يا أيها الذين آمنوا بعض الإيمان أو آمنوا مع الشفايفية، وكما لا يصلح فى مثل ذلك المعاتبة باسم الأبرار والمتقيــن ثبت أن الإيمان اسم للخاص من العبــادات لا لكل، ثم لا أحد منهم وقت نزول الآية يعرف منهم استعمال اللســان بذلك ثبت أن التسمية كانت لأنه بالقلب[3]، الماتريدى بذلك يرى أن الإيمان كل واحد هو التصديق لا يتعدد ولا يتبعض، فلو كان اسما للطاعات لأدى ذلك إلى تعدد الإيمان وتبعــضه وتسمية كل طاعة إيمان، وعلى كل فلقــد كان الفــرار من تبعض الإيمــان وتعــدده، هو السبب فى القــول بأنه شيء واحد، فلقد قال المرجئة والجهمية بأنه شيء واحد هو المعرفة، وقال الكرامية هو شيء واحد إقرار باللسان[4]، إلا أن القول بتعدد الإيمان وتبعضه لأنه اسم لجميع الطاعات، نجد ابن حــزم يرد على ذلك، بأن الإيمــان متركــب من أشياء ولــيس بعضه إيــمانًا، ويضرب مثلا لــذلك بالباب فليس الخشب وحده بابا، ولا المسامير وحدها بابا، فإذا اجتمعا على شكل سمى حينئذ بابًا[5].

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٤٢٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢/ ٢٨٨، ٣٧٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨، ٣٨٩.

(٤) ابن حزم: الفصل جـ٣/ ٢١٥.

(٥) ابن حزم: الفصل جـ٣/ ٢١٥.

٥- رأى الماتريدى فى معنى الإيمان وحقيقته من خلال عرض موقف الماتريدى ومعارضته للقائلين بأن الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان أو هو مجرد المعرفة أو بأن العمل من الإيمان ظهر تأكيد الماتريدى على أن معنى الإيمان هو التصديق بالقلب وأن التصديق هو ركنه الوحيد وشرطه وذلك اعتماداً على التفسير اللغوى لكلمة الإيمان، فهى كما ذكر أنها تعنى عند أهل التأويل واللغة التصديق وبها فسروا جميع ما ورد فى القرآن من لفظ الإيمان بمعنى التصديق[1] والمعرفة والعلم والعمل والإقرار باللسان ليس شرطا للإيمان ولكن لا يخلو الإيمان من المعرفة والعلم وكذلك العمل، لكن ليس ذلك داخلا فى حقيقة الإيمان وركنه بحيث إن من لم يأتى بهذه الأركان لا يكون مؤمنًا، كذلك الإقرار باللسان ليس شرطًا للإيمان بل هو لمجرد إجراء الأحكام الدنيوية.

وخلاصة القول إن الماتريدى لا يستبعد العمل مطلقًا من الإيمان بل هو يجعل الإيمان شرط للعمل، ولم يقبل بترك العمل كلية على النحو الذى نجده عند المرجئة الذين أسقطوا العمل كلية، وهذا يؤدى إلى الإباحة، لذا فلا يمكن اعتبار الماتريدى من القائلين بإسقاط العمل، فهو يقول فى تفسيره لمعنى العبادة أنها جعل العبد كليته لله قولا وعملا وعقداً[2]، والدنيا دار محنة وتكليف وابتلاء، فكيف يسقط العمل من يقول بهذا، إنه موقف وسط بين المرجئة الذين أسقطوا العمل كلية، وبين المعتزلة الذين جعلوه ركنًا فى الإيمان، والموقف الأول يؤدى إلى الإباحة، والثانى يؤدى إلى غلق باب الرحمة واليأس، والأفضل هو اعتبار العمل واجب تابع الإيمان.

ولذا كان الإيمان عند الماتريدى تصديق فهل يزيد الإيمان أو ينقص.

ثانياً: زيادة الإيمان ونقصانه

يوضح البغدادى الموقف من زيادة الإيمان ونقصانه، فيقول بأن القائلين بأن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان وأن من زعم أن الإيمان هو

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ١١.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ١٧.

الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأمـا من قال إنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقـصان فيـه، واختلفوا فى زيادة الإيمـان فمنهم من تبعـها ومنهم من أجازها[1]، لكن القائلين بأن الإيمـان تصديق وعدم زيادة الإيمان ونقـصانه منهم من أقر بزيادة الإيمان كما ذكر البغدادى، فما هو معنى زيادة الإيمان عندهم، نجد ابن الهمام يجـيب عن ذلك بالـقول بأن الحنـفية ومـعـهم إمام الحـرمـين وغـيـره لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهـات هى غير نفس الذات بل يتفاوته بتفاوت المؤمنين، ويستشهد بما روى عن أبى حنيفة أنه قال إيمان كإيمان جبريل، ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثليـة تقضى المساواة فى كل الصفات والتشبيـه لا يقتضيه، فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء، بل يتفاوت غير أن ذلك التفاوت لا يكون فى نفس الذات، أى لا يكون فى مـاهية التصديق بل يكون بأمور أخرى كتفاوته بإشراقة نوره وثمـرته وكذلك الرسل أشد خوفا وطوعا وأكثر جلاء ووضـوحا لمعاينتـهم من الملائكة والعجـائب ما لم تعاين، وقـد فضلوا عن غيرهم بالنبوة وعلى هذا يكون هناك تفاوت لكن هذا التفاوت لا يكون فى حقيقته التصديق[2]، وعلى هذا يمكن حصر الخلاف حول زيادة الإيمان ونقصانه أو عدمه حول نسبة ذلك التفاوت إلى ماهية الإيمان.

موقف الماتريدى

يحاول أن يبين معنى زيادة الإيمان، وأنها تخرج على وجوه غير التصديق مبينًا تلك الوجوه:

١- يحتمل أنها تعنى زيادة الحجج والبراهين التى تزيد الإيمان ثباتًا ودواما على ما كان عليه من قبل، فهذه الزيادة على ما معنى إذا أن للإيمان حكم التجدد.

٢- أن يكون معنى قوله زادتهم إيمـانا أى إيمانا بالتفسيـر على إيمانهم بالجملة وإن كانوا مصدقين لذلك جملة.

---

(١) البغدادى: أصول الدين ٢٥٢.

(٢) أبو حنيفة العالم والمتعلم ١٤، ١٥ وابن الهمام المسايرة ١٨٦ إلى ١٩٠.

٣- معنى زيادة الإيمان قوته ونوره وزينته وثماره.

٤- يحتمل أن تكون زيادة الإيمان داعية إلى الوفاء بشروطه.

٥- معنى زيادة الإيمان زيادة عن حيث الفضيلة والكمال لا من حيث العدد والعمل، لأن الأعمال ليست من جنس الإيمان، والإيمان تصديق، وذلك غير موجود في الأفعال.

٦- إيراد أدلة سمعية من القرآن تعنى أن زيادة الإيمان زيادة فى الثبات والاستقامة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]. فندبهم إلى الإيمان بعد ما آمنوا، وما ذلك إلا للثبات على ما هم عليه، وقال أيضا: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وهو الإيمان، وفى آية أخرى ﴿لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [النحل: ١٠٢] فجعل دوامهم على الإيمان استقامتهم عليه[١].

وإذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص فى حقيقته عند الماتريدى، فعلى ذلك فقد استوينا والرسل فى أصل الإيمان، فكيف صار الثواب لهم من الله والخوف منه أكمل؟

يجيب الماتريدى عن ذلك بإجابة أبو حنيفة أنهما واحدا واختلاف الثواب من الله، وشدة الخوف منه يرجع إلى أنهم لو ارتكبوا الذلات يحل بهم العقاب عقاب الذلل، فصار خوفهم بالله تعالى ألزم، ولكن هل معنى هذا أن يكون إيمانهم بالله وتركهم المعاصى ضرورى، يجيب الماتريدى عن ذلك بأن الله لم يبين للأنبياء العصمة بل كانوا على خوف من وقوع المهالك، ونحن شهدنا لهم بالعصمة بالوجود، لا أن الحكمة توجب العصمة والرسل عليهم السلام أمروا بتبليغ الرسالة، ولم يؤذن لهم بالنظر فى أمر من تقدمهم من الرسل ليظهر لهم العصمة بالتدبير والتفكر، ولقد كان فى قلوب الأنبياء هيبة الله وعظمته فكانت المعرفة هى التى دعتهم إلى الإيمان به، لا خوف حلول العقوبة بهم لو ارتكبوا الزلات،

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٧، ٢٨٨، جـ ٣/ ٢١٢.

أما الكفرة فلم يعـرفوا عظمة الله وسلطانه حتى يجـعلهم ذلك على الإيمان به، ولو حلت بهم العـقـوبة للتكذيب لكان الخـوف هو الذى يجـعلهم على الإيمـان فيصير إيمانهم ضروريا[1].

والماتريدى يريد أن ينفى إيمان الاضطرار عن الأنبياء، كذلك يحاول إثبات زيادة إيمانهم عـن إيمان آحاد الناس لزيادة فـضلهم عند الله وخوفـهم منه، والماتريدى يتابع رأى أبى حنيـفة فى عدم زيادة الإيمان ونقـصانه، ويستعـين برأيه ويقدم أدلة أخرى لإثبات أنه لا زيادة فى أصل الإيمان وحقيقته إذ أن أصله تصديق والتصديق لا يتصور فيه زيادة.

ثالثاً: إيمان المقلد واليائس

المقلد هو ما ليس مـعه دليل فإذا تلفظ المقلد بكلمـة الشهادة من غيـر استدلال فهل يصح إيمانه أم لا؟ أجاز أبو حنيفة ومالك والأوزاعى والشافعى وعامة الفقهاء وأهل الحديث إيمـان المقلد، وقالوا هو مؤمن عاص لتـركه الاسـتدلال، ويذهب ابن الهمـام إلى أن المقلد لا يخلو إيمانه من استـدلال، إذ أن كلام العوام محـشو بالاستدلال بالحـوادث على الله تعالى، كذلك لا يخلو إيمـانه من الجزم إذ يجزم بصحة إدراك من يقلده[2]، أما المعتزلة فيذهب عامتهم إلى أن المقلد لا يكون مؤمنا ما لم يعتـقد كل مسألة عن دليل، وفـصل البغدادى مذهبهـم، فمن قال منهم إن المعارف ضـرورية، قال إذا اعتقـد المقلد الحق ولم يخالطه بفسق فهـو مؤمن، وإن خالطه بفسق فهو لا مؤمن ولا كافر، ومن قـال منهم المعارف اكتسابية، فمنهم من قال إنه فـاسق بترك النظر، ومنهم من زعم أنه كـافر، أما الأشـاعرة فيـذكر أنهم قالوا، المؤمن تقلـيدا، ولا يأمن من ورود الشبـه على إيمانه مما يفسـده فهو غـير مؤمن وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقـد أنه ليس فى الشبه ما يفسد اعتقاده اختلفـوا فيه، فمنهم من قـال مؤمن باعتـقاده عاص بتركـه النظر، ومنهم من قال المقلد باعتقـاده للحق خرج باعتقاده عن الكفـر، لكنه لا يستحق اسم المؤمن وهو

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٣/ ١٨٣، ١٨٤.

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٥- ٢٤.

اختيار الأشعرى[1]، لكن اختلفت الروايات عن الأشعرى فذكر البزدوى أن أصحها قوله أنه مؤمن[2]، وذكر ابن عساكر قول القشيرى بأن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعرى وتشنيع من خصومه عليه[3]، وعلى كل حال فإن رأى الأشعرى فى عدم إيمان المقلد لا يوافق تمامًا رأى المعتزلة فى عدم إيمان المقلد[4]، وذلك لأن الأشعرى لم يشترط معرفة الأصول بدليل عقلى كالمعتزلة، بل أن تكون معرفته بقلبه دون أن يشترط أن يعبر عنها بلسانه، كما أنه عند الأشعرى ليس بكافرٍ لوجود ما يفاد للكفر وهو التصديق، لكنه عند المعتزلة كافر، ويمكن القول إن رأى الأشعرى قريب من قول إن المقلد مؤمن عاص، وإن لم يكن هذا القول بلفظه، فمعناه يتحقق عند الأشعرى.

موقف الماتريدى

أشرنا فى فصل المعرفة، عند الحديث عن أسباب قصور المعرفة إلى رأى الماتريدى فى نفى التقليد، وقوله إنه لا يجوز التقليد فى الدين إذ أن الله قد دعى إلى ترك التقليد واتباع الحجج، لكن هذه الحجج لا يصل إليها العقل بمفرده فلابد من معونة الوحى، والذى أتى إلينا عن طريق الرسول والصحابة، لذا جاز تقليد الرسول، وإذا جاز تقليد الرسول فليس ذلك مبررًا لتقليد غيره، لأننا قبلنا قوله لظهور المعجز عليه، أى أنه يرى أن التقليد الذى أمرنا باتباعه هو تقليد الرسول عليه السلام. أما تقليد ومتابعة دون رسول الله، فلم نؤمر باتباعه بل حرم علينا اتباعه[5]، وهذا المعنى للتقليد الذى يذكره الماتريدى بحده يتكرر من بعده عند ابن حزم[6].

ولقد ذكر الشيخ زاده أنه قد جاء فى شرح الجوهرة للإمام اللقانى قول الماتريدى أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وأنهم حشو الجنة لما ورد من الأخبار والإجماع فيهم[7].

---

(١) البغدادى: أصول الدين ٢٥٤، ٢٥٥.
(٢) البزدوى: أصول الدين ١٥٢، ١٥٣.
(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى ٣٥٧.
(٤) Wensinck - The muslim creed P. 137
(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٢٤٠ وأيضا فصل المعرفة من هذا البحث.
(٦) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ ٤/٣٦.
(٧) الشيخ زاده: نظم الفرائد ٤٢.

ويمكننا أن نستنبط رأى الماتريدى فى صحة إيمان المقلد من رأيه فى الإيمان أنه تصديق ولا يدخل فى حقيقته العلم والمعرفة، لذا فإن المعرفة غير الإيمان وعلى هذا يكون إيمان المقلد صحيحًا لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان إلا أن الماتريدى مع جوازه إيمان المقلد، إلا أن إيمان المستدل عنده أقوى من إيمان المقلد، ويتضح ذلك من تفرقته بين إيمان العقل وإيمان التقليد، نفى شرحه لقوله تعالى: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [آل عمران: ٩٩]، يذكر أنه يحتمل أن يكون قوله لم تصدون عن سبيل الله من آمن من الاتباع الذين كان إيمانهم إيمان تقليد لا إيمان بالعقل لأن من كان إيمانه بالعقل فهو لا يصد ولا يصرف عنه أبدًا لما عرف حسن الإيمان وحقيقته بالعقل فهو لا يتركه أبدًا، وأما من كان إيمانه إيمان تقليد فلم يكن إيمانه إيمان حقيقة فمثله يصد عنه إلا من منّ الله عليه فيشرح صدره فيكون على نور منه، وذلك أحد وجوه اللطف، والمقلد عند الماتريدى غير معذور لما معه من أداة الاستدلال وهو العقل ولو استعمله لأوضح له الطريق وأراه قبح التقليد[١]، الماتريدى يقول بعدم إيمان المضطر أو اليائس وهو ما وجد منه الإيمان عند اليأس أو عند معاينة العذاب أو فى الآخرة، وهذا الإيمان لا يصح لأن اليائس أو المضطر قد أراد بذلك بدفع اليأس عن نفسه لا إيمان حقيقة واختيار، وأيضًا أن الإيمان والإسلام هو تسليم النفس لله، فإذا آمن فى وقت خرجت نفسه من يده لم يصر هذا مسلمًا نفسه إلى الله، لأنه وقت الإشراف على الهلاك، وأيضًا الإيمان يكون بالاستدلال بالشاهد على الغائب ولا يمكنه الاستدلال بالشاهد على الغائب فى ذلك الوقت[٢]. وفى هذا إشارة إلى أن التصديق لابد أن يكون مبنيًا على الدليل لكن هل يعنى ذلك أن إيمان اليائس أو المضطر والمقلد واحدًا من حيث يفتقران إلى الاستدلال؟ يمكن القول إننا نجد تفرقة بينهما عند الماتريدى لأن المقلد مؤمن لحصول الإيمان منه بركنه وهو التصديق باختياره، أما اليائس أو المضطر فلا يتحقق فيه ركن الإيمان لأنه يفتقر إلى الاختيار والتصديق لأنه أراد به دفع العذاب واليأس عن نفسه.

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٢٤٠.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٦١٥، ٨١٤ جـ ٢/ ٤٠٨.

رابعًا: الاستثناء فى الإيمان

معنى الاستثناء فى الإيمان أن المؤمن الذى آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كيف يعبر عن إيمانه، هل يقول أنا مؤمن حقا أو يقول أنا مؤمن إن شاء الله؟ هناك موقف من يمنع الاستثناء ويقول: إنما يقال أنا مؤمن حقا وهو موقف أبو حنيفة وأصحابه[1]، وكذلك قول الخوارج والمعتزلة والكرامية، وهناك من يجيز الاستثناء وهو قول أصحاب الحديث والشافعى وأصحابه والأشعرى[2] وكلا الفريقين فيما يذكر ابن الهمام لا يقول بالشك فى الحال وإلا كان الإيمان منفيا بل ثبوته فى الحال مجزوم به غير أن بقاءه إلى الوفاة وهو المسمى بإيمان الموافاة فغير معلوم[3]، ويرى البغدادى أن الاستثناء لا يكون فى صحة الإيمان لكن يستثنى كونه مؤمنا عند الموافاة[4]، ولقد حاول الرازى إرجاع الخلاف فى الاستثناء فى الإيمان إلى الخلاف فى معنى الإيمان وحقيقته، فلما كان الإيمان عند الشافعى مجموع الأركان الثلاثة القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك فى العمل يقتضى حصول الشك فى أحد أجزاء هذه الماهية، فيصح الشك فى حصول الإيمان، أما عند أبى حنيفة فلما كان الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك فى العمل موجبا لوقوع الشك فى الإيمان فظهر أنه ليس بين الإمامين مخالفة فى المعنى[5]، ويبدو من هذا أن الخلاف يرجع إلى المراد من الإيمان هل هو مجرد الاعتقاد فهذا حاصل فى الحال، أما إن أريد به المآل أى ما يترتب على الإيمان من النجاة فذلك لا يقع فى الحال.

موقف الماتريدى

يذكر الماتريدى قول من يجيز الاستثناء محتجا بأن الله قد استخدم الثنيا فى غير موضع الشك فيجوز الثنيا فى الإيمان على ذلك من غير إفادة الثنيا معنى الشك،

---

(١) ملا حسين إسكندر الحنفى: الجوهرة المنيفة فى شرح وصية أبى حنيفة ٥، ٦.

(٢) البغدادى: أصول الدين ٢٥٣.

(٣) ابن الهمام: المسايرة ١٩٤ وأبو عذبة: الروضة البهية ٦.

(٤) البغدادى: أصول الدين ٢٥٣.

(٥) الرازى: معالم أصول الدين ١٤٨، ١٤٩.

نحو قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] ويرد الماتريدى بإيراد الأدلة لإبطال تلك الحجة:

١- أن الله قد ذكر اليقين فى غير موضع باسم القطع، فقولوا لا يتم بلا ثنيا، أى أنه إذا كانت الثنيا لا تفيد الشك، فاستخدموا الثنيا فى اليقين واستخدام الثنيا فى اليقين يفيد الشك ويبطل اليقين.

٢- قد ذكر الله الظن، ولعل وعسى فى موضع اليقين، فقولوا عند السؤال نظن ولعل وعسى وهذا لا يجب فى العرف، فكذلك أمر الثنيا.

٣- الإيمان بالله ورسوله مع الثنيا ممتنع، والواصف به فى حق من لم تؤمن قلوبهم.

٤- الحكمة فى قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام تخرج على وجوه: أنه خبر أخبر عن قول غيره، فلم يقل: إن شئت ولكن قال إن شاء الله ليعلم أنه قول غيره ويحتمل أن يكون الله علم رسوله أن يقول ذلك ويستثنى لما هو وعد وقد كان، قال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] ولأفعلن ولتدخلن واحدا لكنه أمر بالثنيا إن كان وعده له أولا ليعلم الناس حق الوعد ويحتمل أن يكون لما أضاف الله إليه الدخول، وقد وعدهم الله، فالثنيا لما حشى الفناء على بعض المخاطبين أى أن بعض الصحابة قد يدركهم الأجل قبل دخول المسجد الحرام، ولقد اعترض على هذا الاحتمال شارح الطحاوية لأن الله قد علم من يدخل فلا شك فيه، وهو اعتراض صحيح والاحتمال لا يصح على رأى الماتريدى نفسه فى العلم الإلهى لأن الله يعلم ما كان على ما كان وما يكون على ما هو كانت وما سيكون على ما سيكون دون تغير فالله علم من سيدخل من الصحابة المسجد الحرام فى المستقبل، واستثنى منهم فى الحال من لا يدخل لعلمه بأنه سوف يوافيه الأجل ولا يدخل، فلا يجوز القول بالاستثناء خشية الفناء، ويورد الماتريدى احتمالا آخر للاستثناء فى الآية بأنه استثناء فى تحديد الوقت، إذ أخبر الرسول القوم

ولم يحدد لهم الوقت[1] ويقدم الماتريدى أدلة متنوعة عقلية وسمعية على عدم جواز الاستثناء فى الإيمان نوجزها فيما يلى:

١- الإيمان معنى تام، وإذا استثنى فيه بطل ذلك المعنى، أى أن الإيمان بذلك يقينى لا شك فيه.

٢- صرف الثنيا إذا ألحق بالقول منع المعنى فيه فعلى ذلك أمر الإيمان[2].

٣- إذا كان العهد مقرونا بالثنيا لا يلحق الخلف.

٤- فى العرف لا يستعمل الاستثناء فى موضع الإحاطة والعلم ويستعمل فى موضع الشك والظن.

٥- الله قد شهد لمن آمن به وبرسوله واليوم الآخر بالإيمان، ومدح بقطع القول به ثم خاطب الله باسم الإيمان فى كثير من العبادات وفى كثير من الحلال والحرام ولم يظن أحد فى شىء أحل باسم الإيمان، أن المراد ينصرف إلى غيره، فكذلك يجب عدم الشك فى التسمى[3].

٦- الأصل أن الإيمان مما ينسب إلى الله بالإنعام، والتزيين فى القلوب والإفضال ولا يخلو من يستثنى من أن يكون قد عرف صدق نفسه ونعم الله عليه، أو لم يعلم ذلك، أو علم أنه على غير ذلك، فإن علم أنه على غير ذلك فبعدا له وإن لم يعلم فويل له، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به، وأن علم ذلك فإن فى صرف الاستثناء الشك عند السامعين وستر نعم الله وكفران منته.

٧- الأصل أن الثنيا يستعمل فى موضع التحرج، وهذا موضع لا يصح فيه التحرج بل يلزمه مقت الله ولو لم يتحقق يلزمه حكم كفران نعم الله من حيث إنه لم ير منته ولم يشكر له[4].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٩١، ٣٩٢ ولرأى شارح الطحاوية انظر على بن العز شرح العقيدة الطحاوية ٢٥٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٨٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٨٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٩٠.

٨- معنى الإيمان عند الماتريدى تصديق، والتصديق بالقلب نجده فى كل وقت، فلا وقت يخلو القلب منه فى حال[١]، أى أن له صفة الدوام فلا يجوز الاستثناء فيه.

٦- يستشهد الماتريدى بقوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [آل عمران: ٨٤]، فالآية تنقض على من يستثنى فى إيمانه لأنه أمرهم أن يقولوا آمنا قولا باتا لاثنيا فيه ولا شك[٢]، وأيضا قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ [آل عمران: ١٩٣]، فيه دلالة على أنه لاثنيا فى الإيمان، لأنهم أطلقوا القول فى الإخبار عن إيمانهم من ذكر غير حرف الثنيا، وهذا يدل على أن الإيمان مما لا يحتمل الثنيا[٣].

والواقع أن أساس قول الماتريدى بعدم الاستثناء فى الإيمان هو أن الإيمان تصديق، والتصديق لا يحتمل الاستثناء، فهو كما ذكر، موجود فى كل حال لا يخلو القلب منه فى حال، كما أن التصديق لا يدخل فيه معنى الشك، بينما الاستثناء يدخل فيه معنى الشك والتردد وعدم التثبت، وإذا جاز القول بأنه لا أحد يقول بالاستثناء فى الحال لأنه فيه شك، فإنه قد يجوز القول أيضا بأن أحدًا لا يقول بعدم الاستثناء فى الموافاة، أليس من الممكن أن يرتد من آمن فيكفر، إن غرض الماتريدى من القول بعدم الاستثناء هو نفى معنى الشك أساسا عن المؤمن الذى أتى بالإيمان وشرائطه وهو التصديق الذى لا يقبل الشك، أما قبول الأعمال والعبارات فليس ذلك فى حقيقة الإيمان وإنما حقيقة الإيمان هو التصديق وإن مات عليها العبد مات مؤمنًا.

خامساً: الموقف من مقترفى الذنوب

١- الموقف من مرتكب الكبيرة: أجمعت الأمة على أن أفعال العباد تشتمل على الصغائر والكبائر فيما عدا الخوارج الذين قالوا بأن كل ذنب كبيرة، وموقف الماتريدى يوافق ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة فى تقسيم الذنوب إلى كبائر

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ ١/ ٧٠.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ ١/ ٢٨٥.

(٣) البغدادى: أصول الدين ٢١٨، ٢١٩، وابن الحاجب منتهى الوصول والأمل ٩٩.

وصغائر[1]، لكن الخلاف كان بين المسلمين حول تحديد معنى الكبيرة وعدد الكبائر، فيذكر الماتريدى أن البعض قال: إن ما أوجب الحد فهو كبيرة من نحو الزنا والسرقة وغير ذلك، وما لم يوجب الحد فهو صغيرة، وقال آخرون الإشراك بالله وقتل الأنفس بغير حق وأكل مال اليتيم وقول البهتان والفرار يوم الزحف، وما روى عن ابن عباس عندما ذكر قول ابن عمر أنه يقول إنها تسع، فقال ابن عباس هن إلى التسعين أقرب، لكن لا كبيرة مع توبة، ولا صغيرة مع إصرار[2]، ومن هذا يبدو الخلاف حول تحديد الكبيرة، ولقد أشار معظم المتكلمين إلى صعوبة تحديد الكبيرة والصغيرة، ولقد ذكر الصابونى أن الكبيرة والصغيرة اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتهما كما فى الحسيات، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهى صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها فهى كبيرة، والكبيرة المطلقة هى الكفر، وما عداه فهو صغيرة بالنسبة إليه[3].

ويعكس الخلاف حول تحديد معنى الكبيرة خلافا آخر، هو الموقف من مرتكب الكبيرة، ويصنف الماتريدى الموقف من مرتكب الكبيرة إلى:

١- منهم من جعله كافرًا.

٢- منهم من جعله مشركًا.

٣- منهم من قال غير مؤمن ولا كافر.

٤- منهم من قال منافق.

٥- منهم من قال مؤمن عاصى بما فعل من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور، ويكون لله تعذيبه بقدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له.

٦- منهم من وقف فى الوعيد[4].

---

(١) انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٣٣ طبعة مكتبة وهبة، والغزالى إحياء علوم الدين جـ ١٧/٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٣٤٠.

(٣) الصابونى: البداية ١٤٧.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٢٩.

موقف الماتريدى

بعد أن ذكر الماتريدى المواقف من صاحب الكبيرة، يعارض رأى من اعتبره كافرا أو مشركا، ويعارض موقف المعتزلة لقولهم بأن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، فهم بذلك يخرجونهم من الإيمان ولا يصيرونهم إلى الكفر فهم فى منزلة بين المنزلتين، ويعارض الماتريدى ذلك فيذكر معارضته لهم فيما يلى:

١ ـ إبطال قول المعتزلة يخرج صاحب الكبيرة من الإيمان، وتمثل هذه المعارضة معارضته أيضا للخوارج.

أ ـ الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان والعمل ليس ركن فى الإيمان، وعلى ذلك يحق اسم الإيمان لمرتكب الكبيرة من حيث إنه تصديق[1]، وهذا هو منشأ الخلاف، إذ أنه يجوز عند القائلين بأن الإيمان تصديق وإقرار بأن يكون الشخص مؤمنًا بتصديقه وإقراره، وفاسقًا أى بعصيانه أو إصراره غير كافر لوجود الإيمان عنده وهو التصديق، بينما لا يجوز ذلك عند من جعل العمل شرط الإيمان[2].

ب ـ الله أبقى الإيمان مع تحقيق ما عليه الوعيد فى حكمه: كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] فالفعل لا يخرج من الإيمان وإن أوجب المقت، وكإثبات الإيمان للطائفتين المقتتلين من المؤمنين مع إلزام البغى لأحدهما وكإثبات الإيمان مع إيجاب القصاص فى القتل العمد[3].

جـ ـ إن الله تعالى أوجب كثيرا من العبادات باسم الإيمان وجعل علم الحل والحرمة فى كثير من ذلك اسم الإيمان وزواله، ثم شارك من أحدث أفعال الفسق مع الإيمان فيها غيره ثبت أن اسم الإيمان غير زائل عنهم.

د ـ إجماع النقلة فى إثبات الشفاعة والصلاة على جميع من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٢.

(٢) ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر ٧٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٣٣ تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٩٧، ٣٨٠.

و- قول المعتـزلة تحقيق اليأس من روح الله مع نفيـهم الكفر تناقض، إذ جمع الله بين اليأس والكفر، فمن أثبت أحدهما لزمه الآخر، إذ صاحب الكبيرة عندهم ليس بكافر، وهم أياسوه من رحمة الله.

هـ - أنهم ضيـقوا رحمة الله بحـيث لا تتـسع لذنب، إذ الصغائر عند المعـتزلة مغفورة باجتناب الكبائر[1].

ز- المعانى التى هى الفـسق والعصيان والظلم ليـست بمضادة الإيمان، إذ الفسق اسم الخروج عن الأمر والظلم اسم لوضع الشىء فى غير موضعه، والعصيان اسم الخلاف، فمن رتب الكل فى الجزاء أو حقيقة المعنى وأراد أن يزيد اسم الإيمان بكل ذلك فهو ظالم لنفسه[2].

٢- معـارضة القـول بالمنزلة بين المنزلتين: يرى المعتـزلة أن صاحب الكبـيرة ليس بمؤمن لزوال أحكام المؤمن عنه وليـس بكافـر لزوال أحكام الكفار عنه وليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه وأنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك، ويرى الخياط أن «واصل» قـد أخذ فى التسميـة بما اتفقت عليه الأمة من تـسمـية صاحب الكبيرة فاسق، وتوقف فيما اختلفوا فيه[3].

ويعترض الماتريدى على قـول المعتزلة بأن صاحب الكبـيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر ولا يسمى مؤمنا ولا كافرًا، ويرد عليهم بأنهم إن قالوا بالأول يقال لهم، هل أتى بكل الإيمان أو ببعـضه أو لو يأته بشىء؟ إن قـالوا بالأول فقد منعـوا عنه اسم فعله وقد يأتى بـه وجهل بربه حيث لا يحقق ما له مـن اسم ولو جاز هذا لجاز ألا يكون أحد قد أتى بالصدق، وإن قالوا بالثانى فقد شهد الله للذين آمنوا ببعض وكفروا ببعض أنهم كفار حقاً. فلزمهـم التسمية بذلك وإن قالوا بالثالث فذلك بعيد لأن من يؤمن ببعض ويكفـر ببعض يكون كافـرًا، فما بال من لا يؤمن فـهو أحق بذلك، أى لابد من إطلاق اسم على صاحب الكبيرة، فالله قسم البشر إلى فريقين

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٤٢.

(٣) الخياط: الانتصار ١٦٥.

فى أمر الدنيا والآخرة مؤمن وكافر، والمعتزلة قسموهم إلى ثلاثة: وفى هذا تعد لحدود الله، وأيضًا أن الله نفى الإيمان عن قوم فى محكم تنزيله، فلم يخطر ببال عاقل أنهم ليسوا كفارا، ويرى الماتريدى أن المعتزلة بتوقفهم عن إطلاق اسم على صاحب الكبيرة قد فارقوا جماع الأمة على أن لصاحب الكبيرة اسم على اختلافهم فى الاسم، وكذلك توقفهم فى إطلاق الاسم خلاف ما جاء به الكتاب والسنة من إطلاق اسم على صاحب الكبيرة[1].

٣- معارضة قول الخوارج والمعتزلة بعدم جواز المغفرة لمرتكب الكبيرة

قالت الخوارج بتخليد صاحب الكبيرة فى النار، ولا يجوز أن يعفو الله عنه، وقالت المعتزلة كذلك بتخليد صاحب الكبيرة فى النار وليس فى الحكمة العفو عنه فيما عدا ابن شبيب والخالدى أجازا المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم[2] ويعارض الماتريدى هذا القول ويورد الأدلة على بطلانه:

أ- خطأ تأويل الخوارج لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، لقولهم: إن كل ذنب شرك فلا يغفر، ويرى الماتريدى أن الآية للتميز بين الذنبين، الشرك وما دون الشرك، والشرك لا يغفر إلا بالتوبة عنه، وما دونه من الذنوب يغفر عن طريق التفضل من الله، أو يكفر بغيره من الحسنات.

ب- قوله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١]، يمنع قول المعتزلة والخوارج من وجوه:

١- ليس فى ذلك بيان حكم من لا يجتنب.

٢- الكبائر نوعان: كبائر اعتقاد كالشرك، وكبائر أفعال وهى الذنوب مع الاعتقاد، والآية ليس فيها وجها الاجتناب فجائز أن تكون أن يجتنب كبائر الاعتقاد، وهى أنواع الشرك ويكفر ما دونها، وفى موضع آخر يستدل الماتريدى على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، فذكر القتل

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٦، ٣٣٧ وتأويلات أهل السنة جـ ١/ ٢٤٤- جـ٣/ ٥.

(٢) البغدادى: أصول الدين ٢٤٢، وأبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٤٦ والصابونى: البداية ١٤٥ وابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ ٤/ ٤٤، ٤٥ والقاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٦٦.

وجعل الكفر أكبر منه ولو أوجب القتل التخليد، كما أوجب الكفر لكان فيه التساوى ولا يكون الكفر أكبر من القتل.

٣- أنه لم يبين فى الكبائر قدر العقوبات، والله لا يجزى فى السيئات إلا مثلها وفى الشرك التخليد فى النار ومرتكب الكبيرة ليس بمعاند ولا مشرك، لذا لا يجوز أن يخلد فى النار.

٤- قراءة الآية على ما يوجب الآحاد وقد يجوز إرادة الآحاد بحرف الجمع فيكون المقصود بكبير الاسم خاصا لا عاما وتكون الآية راجعة إلى معنى خاص ويبطل قولهم فى دعوى العموم فيهما وألزموا دعوى الخصوص والأصل عند الماتريدى أن الله وعد على كثير من الخيرات من غير ذكر اجتناب الكبائر، وأوعد على كثير من السيئات تخرج مخرج العموم، فمن وجه الآيتين جميعا إلى العموم ألزم التناقض فى جمع الأمرين فى واحد[1].

والواقع أن قراءة الآية كما يذكر الماتريدى بلفظ المفرد فتكون «كبير ما تنهون» يوجب الإفراد والتخصيص للكبيرة فيه زوال للإشكال، إذ فيه تحديد للكبيرة التى لا تغفر وهى الكفر.

جـ- إبطال القول بإثبات الوعيد فى الكبائر فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] فلقد صرفت المعتزلة الآية لغفران الصغائر إذ الوعيد قد ثبت لأهل الكبائر ويرد الماتريدى:

١- أن الوعيد الذى ذكر يحتمل الاستحقاق بالأمر والنهى والاستحلال ويحتمل المغفرة لمن لا يستحل أو يستخف بالأمر والنهى، فالآية تحتمل الوجهين المغفرة والوعيد ولا يجوز القطع بأحدهما ومنع الآخر.

٢- الآية فى التفضيل بين المحتمل للغفران أو الذى لا يحتمل فلو صرفت إلى الصغائر، بل تخصيص اسم الشرك، وأمر الوعيد لا يجىء فى موضع التفضيل بل يجىء فى ذكر الغفران بالتكفير والتكفير بمقابلة الجزاء من حسنات أو عقوبات.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٨، ٣٣٩ وتأويلات أهل السنة جـ ١/ ١٢٧، وأيضا التوحيد ٣٤١، ٣٤٢.

٣- قوله إن يشاء كناية عن الأنفس المغفورات لا عن الآثام، ثم إن الصغائر مغفورة عند المعتزلة بالحكمة لا بالوعد، فلا يجوز صرف الآية إلى الصغائر.

٤- قول المعتزلة بأن الإصرار على الصغيرة كبيرة فتصير بذلك الذنوب كبيرة يبطل قولهم إن حق هذه الآية التفضيل بين الشرك ودونه، وحق الآية الأخرى أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه التفضيل بين الكبائر ودونها، لأنه يحصل أن كل ذلك يوجب الخلود فى النار، ما لم يتاب عنه[١].

د- تفرقة الماتريدى بين الذنوب على أساس ما تقتضيه الحكمة من أن منها ما يخلد فى النار ومنها ما لا يخلد فى النار، وذلك من وجهين:

الأولى: الاعتبار بتفاوت الذنوب فى أنفسها والله يجزى السيئة بمثلها وهذا ما توجبه الحكمة، ثم إن الله موصوف بالعفو والرحمة، فالذى يعصى الله دون الشرك يكون فى وقت مكتسب الطاعة، من الخوف من الله والرجاء فى رحمته ولو قوبل بما ارتكبه من معصية بغلبة شهوة لرجح ما كان منه من خير على ما كان من شر فلا يجوز أن يحرم نفع الخير وأن توجب له عقوبة الشر، ثم إن الشرك أكبر الذنوب وجزاؤه الخلود فى النار ولا يجوز فى حكمة الله أن يكون الذنب الذى هو غير الشرك ودونه مثل الشرك، ثم إن الحدود فى الدنيا جعلت كفارات للذنوب ولو لم تكن كفارات لكانت زيادة على عقوبة الكفر، ومحال أن تزداد عقوبة ما دون الكفر كما أن الكفر ليس له كفارات فى الدنيا فاستحق عقوبة أبدية، ثم إن الله جعل عقوبة الكافر الذى أضل غيره ضعف عقوبة الكافر الذى لم يضل غيره، ولا يخلو كافر من فعل الكبيرة، وقد جعل الله المضاعفة عقوبة إضلال الغير وليس عقوبة الكبائر ولو كانت كذلك فى الكافر، فحق أن تكون فيمن اعتقد الإسلام أى إذا تفاوتت العقوبة بقدر الذنوب فى الكافر الذى يضل غيره والذى لا يضل غيره، فعلى ذلك الأحق بذلك التفاوت بين الذنوب هو المسلم.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٧ إلى ٣٦٩ وأيضا لرأى المعتزلة فى هذه الآية، انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٧٢- ٦٧٨.

والوجه الثانى: من الاعتبار

١- أن الكفر مذهب، والمذاهب تعتقد إلى الأبد، فعلى ذلك تكون عقوبته، أما الكبائر فهى تفعل للأوقات، فعلى ذلك تكون عقوبتها ليست أبدية.

٢- الكفر قبيح لعينه لا يجوز العفو عنه لان فى العفو عنه تسوية بين العبد والولى، ومن يسوى بينهما فليس بحكيم، ثم إن عبادة غير الله لجهله بالله وهذه لا ترتفع أبدًا، فإذا غفر له يقع عنده أنه جوزى بعبادة غير الله، أما سائر المآثم يجوز فى العقل العفو عنها.

٣- العفو عن الكافر فى غير موضع العفو إذ هو منكر النعم وليس كذلك صاحب المآثم لأنه يعرف المنعم فجائز العفو عنه

٤- الله قد أحسن إلى المؤمن، ولا يحتمل أن يضيع الله إحسانه ويغير نعمته بجفوه، وكذلك أودع الله فى قلب المؤمن محبة الرسول وقد جاءت البشارة عن الرسول عليه السلام، فى لحوق العبيد لمن أحبوهم، وصاحب الكبيرة قد أحب رسوله فكيف يجعله قرين الشيطان[1].

وبهذا يقيم الماتريدى أدلته على بطلان القول يخرج صاحب الكبيرة من الإيمان وأنه لا يسمى بمؤمن ولا بكافر، وأنه لا يجوز العفو عنه، ويخلد فى النار.

٣- التوبة: التوبة عند الماتريدى تعنى طلب العفو والتجاوز عما سلف من الذنب وتعنى الانتهاء عما أوجب العقوبة، وتعنى الرجوع إلى الله وعدم العودة إلى الذنب[2]، والاستغفار عند الماتريدى ليس مجرد القول استغفر الله، ولكن يعنى أن يتوب العبد إلى الله ويطلب منه المغفرة إنه كان توابًا[3]، والماتريدى يركز فى معنى التوبة والاستغفار على أن لا يكون مجرد قول باللسان دون الانتهاء عن فعل الذنب، أو العودة إليه فى المستقبل، وذلك بإبراز دور الفعل فى التوبة، فيقول بأن

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٠ إلى ٣٦٣ وتأويلات أهل السنة جـ٢/ ٣٤٣.
(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٣، ٤١٩.
(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٤٨٤.

طلب المغفرة يكون باللسان وبالفعل، فمن جهة اللسان أن تسأل ربك التجاوز عن سيئاتك وأن تسأله التوفيق إلى السبب الذى به تستوجب المغفرة، ومن جهة أن ينهى عن الفعل الذى يستحق عليه العقاب[1].

والله يقبل توبة عباده المؤمنين عن الذنوب والمعاصى، يقبل توبة الكافر إذا تاب ورجع عن كفره اختياراً لا اضطرارا لدفع العذاب عند معاينة العذاب وذلك كإيمان فرعون[2]، لكن قبول التوبة ليس واجبًا على الله تعالى فيجوز أن يعذب الله وأن يغفر لمن شاء قبل التوبة أو بعدها[3]، وهو فى هذا يخالف قول المعتزلة بوجوب قبول التوبة عقلاً[4]، ويرى الماتريدى أن الله يقبل التوبة، وإن عاد العبد للمعصية وتاب مرة ثانية، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ٣] أى كان ولم يزل توابًا ليس أن صار توابًا بأمر اكتسبه وأحدثه، وقوله توابًا على التكثير أى يقبل توبة بعد توبة، فإذا تاب العبد مرة ثم ارتكب الجرم وعصاه ثم تاب ثانيًا وثالثًا، وإن كثر فإنه يقبل توبته[5]، والتوبة عند الماتريدى من توفيق الله، فمعنى توابًا أى رجاعًا يرجعهم ويردهم عن المعاصى إلى أن يتوبوا، أى هو الذى يوفقهم إلى التوبة[6].

سادسًا: الإيمان والإسلام

المعنى اللغوى لكلمة إسلام هو التسليم والاستسلام والإذعان والانقياد وترك التمرد والعناد، والتبرؤ من كل شيء إلا الله[7]، ولقد اختلف فى المعنى الشرعى للإسلام وعلاقته بالإيمان:

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ١٩٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٣١٤.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٤٨٤.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١٤/ ٣٣٧.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٤٨٤

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٤٨٤.

(٧) الباقلانى: التمهيد ٣٧٤، الغزالى: إحياء علوم الدين جـ١/ ١١٦، وابن حزم: الأصول والفروع جـ١/ ١٣٢.

١- منهم من رأى الإسلام والإيمان واحدًا لأن معناهما واحد فالإيمان تصديق القلب لما أخبر الله تعالى من أوامر ونواهى والإسلام هو الانقياد والخضوع لله وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهى على هذا القول الماتريدية والمعتزلة والخوارج وطائفة من أهل الحديث وبعض الصوفية[١].

٢- ومنهم من يرى الإيمان والإسلام مختلفين مستدلين بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ومعناه أسلمنا فى الظاهر، وأراد بالإيمان هنا التصديق بالقلب فقط وعلى هذا الطحاوية وابن تيمية[٢].

٣- منهم من يقول الإسلام أعم والإيمان أخص، وذلك لأن معنى الإسلام عندهم عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعًا، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإيمان أخفى من الإسلام منهم الأشعرى الذى يقول إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمان، وكذلك الباقلانى[٣].

موقف الماتريدى

عرض الماتريدى للاختلاف فى الإسلام والإيمان فيذكر أن قومًا قالوا الإسلام فى اللغة الإخلاص فهو على إخلاص العبد نفسه لله تعالى، ولا يشرك معه أحدًا، وقال قوم الإسلام هو الاستسلام والخضوع لله تعالى، وعلى هذا أمر الأعراب أن يقولوا أسلمنا، لكن استسلامهم كان للمؤمنين لا لله، والإسلام هو الخضوع لله تعالى، والاستسلام له بالاختيار والإيمان حقه القلب لا اللسان، لذا افترقا ويعقب الماتريدى على هذا الاختلاف فى معنى الإسلام والإيمان، فيذكر موافقته للمعنى بأن الإسلام هو الإخلاص لله تعالى، وأن المعنى الثانى الذى فرق بينهما هو واحد عند التحصيل[٤].

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٧٣ التفتازانى، شرح العقائد النسفية ١٦١ ابن تيمية الإيمان ٣٦١ والكلاباذى التصرف لمذهب أهل التصوف ٨٣.

(٢) على بن الفز: شرح الطحاوية ٢٥٢، ٢٥٣ وابن تيمية: الإيمان ٢٢٤.

(٣) الأشعرى: الإبانة ١٠ والباقلانى: التمهيد ٣٧٤.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٣.

ويذكر الماتريدى أن معنى الإيمان والإسلام واحد، وأن معناهما واحدًا، فمعنى الإسلام إخلاص النفس لله، وإسلام المرء نفسه بكليتها لله لا يجعل لأحد شركا من عبودة وعبادة، أو جعل كلية الأشياء لله لا شريك له فيها، والإيمان هو التصديق بشهادة كلية الأشياء لله بأنه ربها وخالقها على ما هى عليه جل عن الشركاء[١].

ويعرض لموقف المفرقين بين الإيمان والإسلام فيذكر أن القائلين بأن الإيمان اسم لجميع الخيرات قد اختلفوا فقالوا إنهما فى الحقيقة واحدًا محتجين بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فغيروا كل شىء يقبل إسلامًا وكل خير إيمان وكل مقبول خير وكل خير مقبول فيكونان فى الحقيقة واحدًا، إلا أنهم فرقوا بينهما استدلالاً بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] فأذن لهم بالخبر عن الإسلام، ولم يأذن لهم بالاختيار عن الإيمان، وما روى أيضًا فى قصة جبريل فيما سأل رسول الله عن الإيمان وعلى هذا فرقوا بينهما استدلالا بتفريق الكتاب والسنة بينهما[٢].

ومن قال الإيمان تصديق اختلفوا، فمنهم من وحد بينهما، ومنهم من فرق بينهما موافقًا لهؤلاء، ومستدلين بأن الإسلام اسم للظاهر، أذن الله للأعراب بالتسمى به، والإيمان اسم للباطن لم يأذن للأعراب التسمى به، ويرى الماتريدى أن أصحاب هذا القول أحسن حالاً من الفريق الأول لأن الفريق الأول لا يردون الإسلام إلى ظواهر الأمور، والإيمان إلى التصديق، بل جعلوا الإسلام على الظاهر والباطن جميعًا لأنهم أضافوا إلى الإيمان جميع الخيرات فعلى قولهم خالفوا ما احتجوا به من القرآن والسنة[٣].

ويحاول الماتريدى أن يقدم الأدلة على عدم التفرقة بين الإسلام والإيمان ويدلل على أنهما واحدًا ونوجزها فيم يلى:

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٣ إلى ٣٠٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٩٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٦٤.

١- الإيمان والإسلام واحد فى تحقيق المراد بالدين، وإن اختلفت العبارة عنهما باللسان، فإن معنى الإيمان شهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله وأن له الخلق والأمر لا شريك له، ومعنى الإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله بالعبودية لله لا شريك له، فهما واحدًا[١].

٢- يفسد وجوه حقيقة الإيمان مع عدم وجود حقيقة الإسلام ومن البعيد أن يأتى المرء بحقائق الإيمان ولا يكون مسلمًا، أو بحقائق الإسلام ولا يكون مؤمنًا.

٣- الإيمان والإسلام العمل فيهما واحدًا، فالإيمان تصديق بأنك عبد الله والإسلام أن تجعل نفسك لله سالمًا[٢].

٤- الذى يسع له التسمى بأحدهما يسع الآخر - والأديان تختلف فى الاعتقاد وقد قال الله إن الدين عند الله الإسلام، وقال ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه، والمؤمن بالصفة التى صار بها مؤمنًا، لا يخلو من أن يكون قد أتى بالإسلام أو بعضه، أو ابتغى غير دين الله، فإن قال بالأول أؤمن للحق، وبالثانى فذلك بعيد لأن الله قد شهد على مثله بالكفر، وإن قال بالثالث صير المؤمنين إلى النار وأبطل ما جاء به الرسل[٣].

٥- إيراد آيات فيها ذكر الإسلام والإيمان بمعنى واحد مثل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]، فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين[٤].

٦- ذكر الله البشارة مرة باسم الإسلام ومرة باسم الإيمان ثبت أنهما حقيقة واحدة[٥].

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٩٤، وتأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠٦ إلى ٢٢٠.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٩٥، ٣٩٦.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٩٦.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٩٧ وأيضًا تأويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠٠/ ٧٧٠/ ٨١٢ حيث ذكر آيات أخرى.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٩٧.

٧- الأمر المتوارث فى تسمية كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، واتفاق المذاهب أن الذى يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان[١].

٨- الله لم يفرق بينهما فى أحكام الدنيا والآخرة[٢].

٩- الناس فى عهد رسول الله مؤمن وكافر ومنافق، ولم يعرف للمؤمن درجة خارج هؤلاء، ولا للمسلم، لذا لا يجب التفريق بينهما[٣].

١٠- قول الرسول بقتل من بدل دينه، ثم يبين الله دينه ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فمن يؤمن بالله ويكفر بالطاغوت، هل يقال له مسلم أم لا؟ إن قال لا فقل بدل دين الله وإن قال نعم، فهو مسلم يفعل الإيمان[٤].

١١- عدم صرف معنى الإسلام للأعمال الظاهرة، ولو كان الإسلام أفعال ظاهرة دون الاعتقاد، لوافق أهل النفاق والمؤمنين فى الأمور الظاهرة، ولو كانت الأفعال سوى الاعتقاد دينًا لكان كل واحد فى كل أحواله مبدل الدين لوجود تلك الأفعال أفعال من القرب فى كل وقت، وهذا معناه أن الإيمان والإسلام واحدًا[٥].

١٢- يذكر الماتريدى أن رواية حديث جبريل مختلف فى اللفظ فى رواية ابن عمر عن غيره من الروايات، ويحتمل الجزء الأول الذى رواه ابن عمر أن السؤال كان الإيمان، وعن شرائع الإسلام، وأن الراوى لم يسمع الشرائع عن الراوى الذى رواه[٦]، والواقع أن الماتريدى يقول بوحدة الإيمان والإسلام تبعًا لرفضه التبعض والتجزأة فى الإيمان، فهو كل واحد كذلك الدين كل واحد الإيمان والإسلام معًا، والحقيقة أن الخلاف فى هذه المسألة من تمحلات الفرق والتى بها دقائق البحث اندفاعًا وراء جموح النظر فهو مصطنع اصطناعًا[٧]، والقول إن الإيمان والإسلام واحدًا، هو الأقرب إلى الصواب.

---

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٩٧.
(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٩٨.
(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٩٩.
(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٩٩.
(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٩٩، ٤٠٠.
(٦) الماتريدى: التوحيد ٣٩٦.
(٧) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام ٩٤.

سابعًا: أمور سمعية

١ - القلم واللوح المحفوظ وتبدل السعادة والشقاوة

يذكر الماتريدى الآراء التى قيلت فى اللوح المحفوظ والقلم فيذكر آراء المفسرين، فمنهم من حقق اللوح والقلم، ومنهم من جعل اللوح عبارة عما يلوح أى ما يظهر للملك لا على تحقيق اللوح والقلم، ويذكر رأى الباطنية بأن القلم هو المبدع الأول، واللوح هو المبدع الثانى، والمبدع الأول علمه كون الثانى، المبدع الأول يسمى بارئًا، والثانى يسمى خالقًا رحمانا، ويذكر رأى الفلاسفة بأن المبتدع الأول عقلا، والمبتدع الثانى نفسًا، ثم حدث التوالد من الأنفس ويرد الماتريدى على هذه الآراء خاصة الباطنية والفلاسفة بأن جعلهم الأول أصلاً وعلمه ليس كما ذكروا ويحتمل أن يجعل الأول أصلاً وعلمه للثانى، كما استقام أن نجعل النطفة أصلا لخلق البشر، لكن لا يجوز أن يسمى بواحد من الاسمين اللذين ذكرهما الباطنية والفلاسفة لأنه لا يجوز إنشاء الأسماء لهذه الأشياء اختراعًا، بل نسميها بما جاز بهما التسمية من عند الحجة التى جاءت بتسميتها باللوح والقلم[1]، والماتريدى بذلك يقول بوجوب التوقف فى إطلاق تسميات مخالفة لما ورد فى السمع، وأن يكون الاعتماد على ما جاء به السمع فى هذه الأمور وهى نفس موقف الغزالى فى معارضته قول الفلاسفة لأن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات[2]، ويجب أن لا يفهم قول الماتريدى باحتمال أن يكون الأول أصلاً وعلمه للثانى على أنه فاعله فإنه لا فاعل عنده سوى الله.

واللوح المحفوظ قد كتب فيه أرزاق العباد وآجالهم ومآلهم، سعادتهم، وشقاوتهم، والكتب السماوية، ومعلوم أن أحوال العباد متغيرة، كذلك هناك آيات خاصة بالأحكام قد نسختها آيات أخرى، فهل يتعرض ما فى اللوح المحفوظ إلى المحو، وقد قال الله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] فيذكر الماتريدى الآراء التى قيلت فى المحو المذكور فى الآية فقال قوم المحو هنا أنه أنشاه فى الابتداء

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٦٦.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ٢٢٧- ٢٣٣.

محواً ليس على أنه كان شيئًا فمحاه ولكن أنشأه هكذا محواً، آخرون قالوا يحتمل أن ما ينسخ من الأحكام فهو على محو الحكم به والعمل به، ويذكر الماتريدى احتمالاً للمحو، بأنه يحتمل المحو هو ما يختم به العمر من السعادة والشقاوة[١]، ووفقًا لهذه المعانى للمحو فإنه لا تغيير فى اللوح المحفوظ، إنما هو تغيير للأحوال دون أن يقتضى ذلك تغييراً فى اللوح المحفوظ ولقد سبقت الإشارة إلى رأى الماتريدى فى عدم تغيير اللوح المحفوظ فى ذاته وما كتب فيه عند الحديث عن الآجال، وإشارة الماتريدى إلى أن احتمال المحو هو ما يختم به من السعادة والشقاوة يعنى تغير حال السعادة والشقاوة للعبد، فقد يشقى السعيد، ويسعد الشقى، ولقد جاء فى الكتب المنسوبة للماتريدى كشرح الفقه الأكبر والعقائد، أن كل شىء قد كتب فى اللوح المحفوظ بأوصافه من الحسن والقبح وغير ذلك ولم يكتب فيه شىء بمجرد الحكم والقضاء بوقوعه لأن ما حكم الله بوقوعه فإنه يقع لا معقب لحكمه ولكن كتب فيه أن زيداً يكون مؤمنًا باختياره وقدرته ويريد الإيمان، ولا يريد الكفر، وأن المراد أنه ما كتبه كتبه بالوصف لا بالحكم هو نفى الجبر، وأن المكتوب هو صفة العبد التى تتغير ، أما قضاء الله فلا يتغير[٢] ولقد كانت هذه إحدى مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية، فلقد قال الأشعرية أن السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد مستدلين بقوله ﷺ: «السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه»، ويحاول أبو عذبه التوفيق بين رأى الأشاعرة والماتريدى، فيقول بأن الخلاف لفظى أو أنه يرجع إلى تفسير السعادة والشقاوة عندهما، فهى عند الأشعرى تعنى أنهما سبقت كتابتها فى أم الكتاب وهو الذى علمه الله فى الأزل والتغير والتبديل عليه محال، وأبو حنيفة وأتباعه يقولون إن السعادة والشقاوة حالتان تعرضان للإنسان فهما يتغيران[٣].

والواقع أن رأى الماتريدى كما لاحظ «مونتجمرى» يسمح بإمكان عمل الخير[٤]، إذ أن القول بإمكان التغير يدفع الإنسان إلى العمل ويفتح المجال أمام الأفعال

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣/ ٩٠١.

(٢) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ١٦، ١٧ والعقائد مخطوط ١٥.

(٣) أبو عذبة: الروضة البهية ٨.

(٤) Montgomery: Free Will p 158.

الإنسانية التى تتغير دون أن يكون هناك تغير فيما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ، ويمكن القول إن رأى الأشعرى فى عدم التغير فى السعادة والشقاوة نتيجة لروح الجبر السائدة عند الأشعرى.

٢- البعث: اختلفت الأقوال فى البعث وصنفها الإيجى فى خمسة مواقف، الأول: هو ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، والثانى: ثبوت المعاد الروحانى فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، والثالث: ثبوتهما معًا وهو قول كثير من المحققين، فلقد قالوا بأن الإنسان فى الحيقية هو النفس الناطقة والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن، وفى الحشر يخلق الله لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به، ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا، والرابع: عدم ثبوت شىء منهما، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، والخامس: هو التوقف وهو المنقول عن جالينوس[1]، ولقد دفع خلاف بين المتكلمين حول كيفية المعاد، فهل تعاد الجواهر والأعراض أم تعاد الجواهر فقط، ويذكر الجوينى أن رأى الأشاعرة أن كل حادث عدم فإعادته جائزة ولا فصل بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا، وأن بعض الأشاعرة قال بأن الأعراض لا تعاد. أما المعتزلة جوزت إعادة الجواهر إذا عدمت وقسموا الأعراض إلى ما يبقى وما لا يبقى، وقالوا ما لا يبقى، كالموت مثلاً لا يجوز إعادتها، أما ما يبقى من الأعراض، فتنقسم إلى ما كان مقدورًا للعبد، وهذا لا يجوز من العبد إعادته ولا يصح من القديم إعادته إلى ما لم تتعلق به قدرة العبد وهذا يجوز إعادتها[2] والخلاف الثانى بين المثبتين للمعاد هو بين المتكلمين المثبتين للمعاد الجسمانى أو الجسماني والروحانى معًا، وبين الفلاسفة المثبتين للمعاد الروحانى فقط، فلقد ذكر ابن سينا أن المعاد مقبول من الشرع، وأنه لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث، ولقد بسطت الشريعة الحقة حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن، لكن ابن سينا يبرهن على الجزاء

---

(١) الإيجى: المواقف ٥٨١.

(٢) الجوينى: الإرشاد ٣٧١، ٣٧٢.

الروحانى أعظم وأكثر من الجسمانى، وتتلخص أدلته فى أن النفس الناطقة كما لها عقلى، فلذاتها العقلية هى الأنسب لها، ولا تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية والبهيمية والفضية[1]، وعلى هذا فكما لاحظ ابن خلدون ابن سينا يقول بالمعاد الروحانى عقلا وبالمعاد الجسمانى عن طريق الشرع فقط[2] ونجد عند ابن رشد إثبات للمعاد الروحانى وتفضيل له عن المعاد الجسمانى على أساس بقاء النفس بعد الموت وتعريها من الشهوات الجسمانية، فإن كانت خيرة تضاعف تعريها عن الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثًا، وأنه لما كان مقصدًا لشرائع التعليم والحث على الفضيلة فإنها مثلت المعاد بالأمور الجسمانية لأنه أشد تحريكًا للجمهور، وأفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، ويستشهد بما روى عن ابن عباس من أنه ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء، ففى رأيه أن المعاد الروحانى هو الأفضل والأنسب للنفس واعتقاد ذلك للخواص دون العوام، ويؤكد ابن رشد على أن المهم هو الاعتقاد حمله بالبعث لأن إنكار ذلك يوجب كفر صاحبه[3]، أما ماعدا ذلك فلا يوجب التكفير - وهو بهذا يرد على الغزالى فى اتهامه للفلاسفة بالكفر لإنكارهم الميعاد الجسمانى وإثباتهم المعاد الروحانى فقط[4].

موقف الماتريدى

يثبت الماتريدى البعث، وذلك لأن العقول تشهد على أن أمر الإعادة أيسر من أمر الابتداء، فإذا لم يتعذر عليه الاستواء فى الابتداء، فأى تعسر عليه فى إعادة الجمع مع قدرته على الجمع فى الابتداء وفى شرحه لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: ٤]، أن معنى تسوية البنان، هو الجعل من عظم واحد مجموعًا غير متفرق مثل خف البعير وحافر الدواب، ووجه الاستدلال أنهم أقروا بأن الله تعالى قادر على تسوية البنان لما رأوا التسوية موجودة فى الدواب،

---

(١) ابن سينا: النجاة ٤٧٧- ٤٨١ ورسالة المعاد ٢٥١- ٢٥٥.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٤٨٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٣٩- ٢٤٥ وتهافت التهافت ٨٦٤.

(٤) الغزالى: تهافت الفلاسفة ٢٨٢- ٣٠٣ والمنقذ من الضلال ١٧.

فلم لا يقرون بالإعادة، وهــى الجمع بعد التفريق، وهى أســهل من تسوية البنان، ويذكر أيضًا فى قوله تعالى: ﴿قَضْبًا﴾ [عبس: ٢٨] أن القضب هو الرطب فمن قـدر على إنشاء وإخـراج ألين الأشـياء عن أصلب الأشـيـاء لقادر على الإنشـاء والبعث(١) وعلى هذا فإن الإعادة عند الماتريدى إحـداث كالإبداع الأول، بل أيسر وهذا الدليل على البـعث تجـده من قـبل الماتريدى عند الكندى، وإن كـان الأصل الذى رجعـا إليه هو القـرآن، فالكندى يقـول إن جمع المتـفرق أسهل مـن صنعه وإبدعه وعند الله واحد، وأيضًا نجد عنده الدليل الثانى الذى قال به الماتريدى وهو كون الشىء من نقـيضه، فـيقول بأن كـون الشىء من نقيـضه موجـود إذ قال الله تعالى: ﴿الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠](٢)، وعلى ذلك يكون أمر البعث والمعـاد أيسر من إخراج الشىء من نقيضه، كـذلك يخرج البعث من نقيضه العدم.

وبعد هذا يذكر الماتريدى الاختلاف فى كيـفية البعث والجزاء هل هو بالجسد أم بالروح فـقط، أم بالروح والجسـد معًـا، وعلى ذلك يكون الجزاء، فـيذكـر رأى القـائلين بالبـعث والجزاء الجـسـمانى ولا يـقف عنده طويلاً، فـهو مـوافق لرأى الماتريدى وإن كـان لا يقـول بالجسـد وحـده ثم يذكـر رأى الفـلاسفـة القـائلين بالروحانى فقط، فـذكر أن منهم من يقول بالروحانى والروحـانى منهم من سماه نفـًا، ومنهم من سماه جوهرًا روحانيًا، ومنهم من سماه جوهرًا بسيطًا، ثم يذكر استدلالهم على أنه شرف وأنه حقيقـة الإنسان فـهو لطيف ينـفـذ فى الأشياء يبين ذلك أمر النائم وما تطوف نفـسه بأرجاء البلاد النائية وكأنهـا مشاهدة، وتفعل فى المنام فتـسمع وتعقل وتبصـر وكأنها الجسـد، وهى بذلك فى حال اليقظة مـحركة للبدن، فالبدن بذلك هو آلة النفس، وعلى ذلك يكون أمر الثواب من كل موعود مما يعرف فى الشاهـد بجسـده ويرجع إلى الروح، وهذا معنى قـوله عليه السلام: «ولا أذن سـمـعت ولا خطر على قلب بشـر»، فـإن هذا الجوهر الروحـانى الا تراه

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ٢٣٠ - ٣١٠.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفـلسفية جـ١/ ٣٧٤.

العين ولا تسمعه الأذن ولا يخطر على القلب، ويكون لذة ذلك لذة روحانية، وليست لذة جسدية لأن اللذات الجسدية تكون فى الطعام والشراب، وهذا النوع من اللذات يذهب ولا يبقى، وتبقى اللذات الروحانية، وذلك كما تذهب العبارات الجسمانية وتبقى الروحانية من الحد والثناء فذلك النوع الروحانى من اللذات لا يذهب بل يزداد والجزاء فى الآخرة لا يكون لذلك الجزء الذى يأكل ويشرب ولكن يكون للروحانى الذى هو جوهر الإنسان.

ويورد الماتريدى قول من قال بالبعث والجزاء الجسمانى والروحانى، فيذكر قولهم بأن البعث يكون بالأجساد على ما كانت لكنها فى الدنيا أنشأت للفناء ومشتملة لآثار الفناء لكن إذا أعيدوا للبقاء يزول عنهم جميع الظلمات التى هى حواجب وسواتر لهم على الإحاطة بحقائق الأشياء، ويلحقون بالجوهر الروحانى وعلى ذلك تخرج أجساد الجزاء، فإنها تخرج من الآفات وتمنع عن الفساد ويصير أجسادها فى الضبب والضياء كالروحانى وما فيها من الروحانى يبقى فيها على حال لا يغنى ولا يعارض الماتريدى هذا الرأى القائل بالجسمانى والروحانى ولم يعارض الرأى السابق القائل بالروحانى لقوله بالروحانى ولكن لاقتصاره على الروحانى وإنكاره للجسمانى لذا فهو سيتم بإيراد الأدلة السمعية والعقلية على البعث الجسمانى ولا مانع عنده من تحقيق السعادتين الجسمانية والروحانية وهو ما أتى به الشرع من الجمع بينهما فيجب القول به لأنه أكمل من القول بالروحانى فقط، ونشير إلى معارضته للباطنية فى إنكار بعث الأجساد فيذكر أنه لو كان كما زعموا لم يكن لقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة: ٣]، معنى لأن العظام على رأيهم لا تجمع بعد ما صارت رميمة وقوله عز وجل: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، فذوق الطعام والشراب يكون بالفم ليعرف طعمه ولذته، أما ذوق العذاب فإنما يكون بكل جارحة منه ليجد ألم ذلك فى جميع الجوارح، فالبعث بالجسد أولى بالاعتبار لأن الأشياء اللطيفة لا تمس ولا تحس فى التحذير. لذا كان القول بالأجساد أحمق لأن الله قد أنشأ هذا الخلق على اللذة والألم ليكون ذلك الترغيب والترهيب بالموعود، وقد جرى الوعد بالمؤلم والملذ،

وكذلك حكمه خلق الجسد على ذلك بما يحق العلم بالمرغب والمرهب من الموعود على أن السرور والآلام ليسا بحيث يرغب فيها أو يزهد إلا من حيث يألم الجسد ويتلذذ، فلذلك القول بالجسد أحق[1]، وما انتهى إليه الماتريدى بالقول بالمعاد والجزاء الجسمانى الروحانى هو نفس ما انتهى إليه الغزالى من بعده فى الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية[2].

٣- بقاء الجنة والنار وأهلهما: لا خلاف بين المسلمين على وجود الجنة والنار فى الآخرة، ولكن اختلفوا هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟ فأهل السنة قالوا إنهما خلقتا، وطائفة من المعتزلة أو الخوارج قالوا إنهما لم يخلقا بعد[3]، واحتجوا فى ذلك بأنها لو كانت مخلوقة الآن، لوجب أن ينقطع نعيمها لقوله تعالى ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] ويجب عدمها، يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ويرد الرازى على هذا الاعتراض بأن يحمل قوله تعالى ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة، أو يدخل التخصيص فى عموم قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[4].

واختلف أيضًا فى فناء الجنة والنار، وفى دوام نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، فيذكر ابن حزم أن فرق الأمة اتفقت على أنه لا فناء للجنة ونعيمها وللنار وعذابها، الأجهم وأبا الهذيل العلاف وقوما من الروافض، فقال جهم الجنة والنار يفنيان ويفنى أهليهما، وقال أبو الهذيل إن الجنة والنار لا يفنيان ولا يفنى أهليهما إلا أن حركاتهم تفنى ويبقون بمنزلة الحجارة لا يتحركون، وهم فى ذلك أحياء متلذذون أو معذبون، وقالت طائفة من الروافض: أهل الجنة يخرجون من الجنة وأهل النار يخرجون من النار إلى حيث شاء الله[5]، وحاول الخياط توضيح رأى

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٣٦٥ إلى ٣٦٨، جـ٣/ ٢٢٩ وابن الهمام: المسايرة ١٤٥.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ٢٨٨ إلى ٢٩٠.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ٤/ ٨١.

(٤) الرازى: معالم أصول الدين ١٣٣.

(٥) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل جـ٤/ ٨٣ وأيضا الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/ ١٦٧.

العلاف مدافعًا عنه، فذكــر بأن الدنيا عند أبو الهذيل دار محنة وابتلاء، والجنة دار جزاء وليست بـدار محنة وابتلاء، والله هو المتولى فـعل نعيم أهل الجنة وليس من اختــيارهم لأنه لو جاز منهم الأفعــال لكانوا مأمورين ومنهــيين، ولو وقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة ولم تكن دار ثواب[1] لكن كما سبق أن ذكرنا فى الفصل الثالث أن العلاف متأثر بفكرة التفانى الأرسطية.

موقف الماتريدى

يهـتم الماتريدى بمـعـارضــة رأى من أنكر الخلود لأهل الجنة والنـار وفناء الجنة والنار، فيذكر قولهم أنه لو لم يكن لنعيم الجنة انقضاء ولا لعذاب النار انتهاء لكان يرتفع عن الله تعـالى الوصف بأنه أول وآخر لأنهـما يبـقيان أبدًا، فـلا يكون هو آخر، وقد قال هو الأول والآخر فلابد من أن يكون لهما آخر وانتهاء حتى يستقيم الوصف بذلك أى بأنه آخر، ثم لو كـانت الجنة باقية لكان فى ذلك تشبـيهًا بالله، ثم إنهمـا لو لم يوصفا بالانتهـاء لكان علم الله تعالى غيـر محيط بهمـا، فتكون النهاية مجاوزة لعلمه، والله سبحانه محيط بالأشياء وعالم بمبادئها ومنتهاها، فلابد من القول بفنائهـما حتى يكون علمــه محيط بهــما[2]، ويرد الماتريدى على تلك الحجج بأن يذكر:

١- بأن النار والجنة إنما جـعلتا جـزاء للكفـر والإيمان والكفـر والإيمان مـذهب واعتقاد، والمذهب والاعتقاد يكون للأبد، فكذلك جزاؤه يقع للأبد والدوام لا للزوال والانقطاع[3].

٢- إن الله تعالى هــو الأول بذاته والآخر بذاته والباقى بذاتــه والجنة وما فيـها باقية بغـيرها ولو كان فيمــا ذكر تشبيه لكان فى الـعلم والسمع والبصيرة تشـبيه، ولكان فى الخلق حال البقاء تشبيه[4].

---

(١) الخياط: الانتصار ٧٠، ٧١.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٣١.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٣١.

(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠.

٣- الله قد جعل الجنة دار مطهرة من المعايب كلها لما سماها دار قدس وسلام، فلو كانت الجنة تفنى ويقطع ما فيها لكان فيها خوف وحزن لأن من خاف فى الدنيا زوال النعمة عنه وفوتها لا يهنأ بعين وينقصه ذلك، لهذا وصف الدنيا بالخوف والحزن لما يزول نعيمها ولا يبقى، فلو كانت الجنة كذلك لكانت دار نقمة منقصة على أهلها(١).

٤- أما القول بأن الله تعالى لا يوصف بالإحاطة بالأشياء لوجب القول بالخلود، يرد الماتريدى بأن العلم بما لا نهاية له هو أن يعلمه غير متناهى، وللعلم بالتناهى لما لا نهاية له يوجب الجهل لا العلم(٢) فالله على ذلك يعلمها غير متناهية وهذا الرد نجده يتكرر من الماتريدى عند الرازى إذ يقول بأن الله تعالى يعلم كل شىء كما هو فى نفسه فلما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع أن يعلم كونها متناهية(٣).

٥- وعلى هذا فلا نهاية لحركات أهل الجنة وإن اعترض بالقول هل يعلم الله تعالى غايتها وعددها، تقول يعلمها غير منقطعة لا أن يعلمها منقطعة، وليس فى قولنا إنه لم يعلمها منقطعة إثبات جهل ولا نفى العلم عنه، إنما يتحقق ذلك إذا وصف بالانقطاع فيما لا يقطع، وهو كنفى الوصف بالقدرة على المحال ليس فيه إثبات عجز(٤).

وعلى ذلك فالجنة والنار عند الماتريدى باقيتان لا تفنيان ولا يفنى نعيم أهل الجنة ولا عذاب أهل النار، وهما بذلك لا نهائيان من حيث الزمان، لكن الماتريدى يرى أن لهما نهاية من حيث المكان وإن لم يكن لهما نهاية من حيث الزمان مستدلا فى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا﴾ [آل عمران: ٣٣] فيه دلالة أن الجنة ذو نهاية المكان والعرض لأنه ذكر العرض لها، وكل ذى عرض يتحمل نهاية عرضه لكن لا نهاية لها من حيث الوقت(٥).

---

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٢٠ إلى ٢٤/ جـ٣/ ٣٣١.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٣٢.

(٣) الرازى: معالم أصول الدين ١٢٤.

(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ٣/ ٣٧١.

(٥) الماتريدى: تاويلات أهل السنة جـ١/ ٢٥٤.

والماتريدى فى أدلته يحاول إثبات ما جاء به السمع من نصوص وأخبار تقول بخلود أهل الدارين.

٤- عذاب القبر: ذكر الأشعرى الاختلاف فى عذاب القبر فقال منهم من نفاه، وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبته، وهم أكثر أهل الإسلام ومنهم من زعم أن الله ينعم الأرواح أو يؤلمها، أما الأجساد فلا يصل إليها ذلك[١]، وقول الأشعرى عن المعتزلة ليس صحيحًا، فلقد ذكر القاضى عبد الجبار أنهم يثبتون عذاب القبر[٢]، أما القول بالنعيم الروحانى فهو قول الفلاسفة أمثال ابن سينا الذى يثبت عذاب القبر وسؤاله، ولكنه يقول بعذاب أو نعيم فى القبر روحانى «فإننا نكون واجدين من اللذات الروحانية والصور التى تصحبنا من هذا العالم، وكما يكون المؤمن مستيقظًا بوجود اللذات ومعاينتها كذلك الكافر يجد عذابًا بمعاينة الصور المستنكرة المكروهة»[٣].

أما موقف الماتريدى كما يذكره ابن الهمام فى المسايرة، أنه مع قوله يتجرد الروح عن الجسد، فهو يقول بالعقاب الجسمى فى القبر، فلقد نقل الماتريدى أثرًا أنه قيل يا رسول الله، كيف يوجع اللحم فى القبر ولم يكن فيه روح؟ فقال كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه روح! فكذا بعد الموت لما كان روحه تفصلاً بجسده يتوجع الجسد[٤] ويؤكد هذا الرأى قول الماتريدى بالثواب والعقاب الجسمانى والروحانى فى الجنة والنار.

٥- الوزن: ذكر الأشعرى الاختلاف فى الميزان، فذكر أن أهل الحق يقولون لسان له كفتان، توزن فى إحدى كفتيه الحسنات، وفى الأخرى السيئات فمن رجحت حسناته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته دخل النار، وقال أهل البدع بإبطال الميزان، وقالوا موازين ليس بمعنى كفات لكنها المجازاة أن يجازيهم الله

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/ ١١٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٣٢، ٧٣٣.

(٣) ابن سينا: رسالة المعاد ٢٥٥.

(٤) ابن الهمام: المسايرة ١٤٨.

بأعماله وزنا بوزن، وقالوا باستحالة وزن الأعراض، وقال آخرون بإثبات الميزان، وأحالوا وزن الأعراض، والمعتزلة تقول فى الموازين أن الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها، والسيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها[١]، لكن القاضى عبد الجبار يذكر رأيًا آخر للمعتزلة فينفى أن يكون معنى الميزان العدل، لأنه لو كان كذلك لم يثبت لمعنى الثقل والخفة فيه معنى، والمراد بالميزان هو المتعارف بيننا، أما كيفية الوزن يجعل الله للحسنات علما هو النور، وللسيئات علمًا هو الظلمة، ثم يجعل النور فى كفة والظلمة فى كفة فإن رجحت كفة النور حكم لصاحبها بالثواب، وإن رجحت كفة الظلمة حكم لصاحبها بالعقاب[٢]، ومن هذا يتضح لنا أن هناك موقفان للمثبتين للوزن أحدهما يميل إلى التشبيه الحسى، والآخر يميل إلى التشبيه العقلى، لكن كلاهما يقر بالميزان ويختلفان فى كيفيته.

موقف الماتريدى

يذكر الماتريدى عدة احتمالات للوزن، يحتمل أن يكون الوزن الحدود والتقدير كقوله ﴿وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: ١٩] أى محدود ومقدر فعلى ذلك قوله الوزن يومئذ الحق أى الحد يومئذ الحق لا يزاد على السيئات ولا ينقص، ورأى الماتريدى يميل إلى عدم التشبيه الحسى للوزن ويميل إلى أن معنى الوزن هو العدل، لكن كيف يفسر الخفة والثقل فى الميزان الغير حسى، نجد تفسير ذلك عند الماتريدى فى قوله أثناء شرحه لقوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ [الأعراف: ٨] ومن خفت موازينه أن من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه على التمثيل، وليس على تحقيق الميزان والخفة، ولكن على الوصف بالعظم لأعمال المؤمنين وبالخفة والتلاشى لأعمال الكافرين، لأن الله عز وجل ضرب لأعمال المؤمنين المثل بالشىء الثابت والطيب، ووصف أعمالهم بالثبات والقرار فيه، وضرب لأعمال الكافرين المثل وشبهها بالشىء التافه التالف ووصفها بالبطلان والتلاشى فعلى ذلك قوله فمن

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/ ١٦٤، ١٦٥،

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٣٥.

ثقلت موازينه وصف بالعظم والقرار فى الثبات أو من خفت موازينه وصف بالبطلان والتلاشى لايكون لهم من الخيرات شىء ينتفعون بها فى الآخرة[١]، ومع ميل الماتريدى إلى التجريد وعدم التشبيه الحسى فى تفسيره للوزن لكنه لا يقطع بذلك التفسير، فالله أعلم بما أراد بالوزن ويسلم بالمراد دون القطع فى الكيفية والاحتمال بهما احترازا عن الوقوع فى الخطأ والشهادة على الله تعالى بما ليس فيه معنى من جهة الكتاب والسنة المتواترة، إذ لا نص فى بيان كيفيته وإن ورد فى حق أهله[٢].

٦- الكوثر: أهل السنة يقولون أن للنبى ﷺ حوض يسقى منه المؤمنين ولا يسقى الكافرين، وقد أنكر قوم الحوض ونفوه[٣]، ولقد ذكر الماتريدى فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] إن هذا يخرج مخرج الامتنان على رسول الله ﷺ، للإنعام عليه والإفضال ليتأدى بذلك شكر الله والخضوع له وذكر الاختلاف فى معنى الكوثر، فقيل إنه الخير الكثير على ما أعطى من النبوة والرسالة، وقال بعضهم: الكوثر نهر فى الجنة، وعلى ذلك جاءت الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الكوثر قال: نهر فى الجنة.

ويرى الماتريدى أنه إذا ثبتت هذه الأخبار عن النبى أخذنا بها، وإن لم تثبت فالوجه الأول هو الأقرب عندنا، لأنه ليس فى إعطائه النهر تخصيص التشريف والتعظيم لأن الله تعالى وعد لأمته ما هو أكثر من هذا لما روى فى الأخبار عن النبى ﷺ أنه قال: «إن لأهل الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» ونحن نعلم أن هذا الإنعام أكثر من النهر الذى وصف[٤].

***

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١/ ٦٢٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٢/ ١٠.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢/ ١٦٥.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ٣ / ٤٧٧.

الفصل السابع

الخلاف بين الماتُريدى والأشعرى والمعتزلة

- أولاً: الخلاف بين الماتريدى والأشعرى.
- ثانياً: الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة.
- ثالثاً: موقف الماتريدى: هل هو أشعرى أم معتزلى.

أولاً: الخلاف بين الماتريدى والأشعرى

١- نبذة عن منهج الأشعرى: أبو الحسن الأشعرى متكلم أهل السنة قضى فترة على الاعتزال ثم رجع عن الاعتزال وصار إماما لأهل السنة، ولقد سلك الأشعرى طريق الوسط بين العقل والنقل ومال إلى الحلول الوسطى فى المشكلات الكلامية ويحدد درجة ذلك الوسط مؤلفاته خاصة «الإبانة واللمع»، وفيها نجد درجات متفاوتة من الميل عن طريق الوسط ففى الإبانة لم يذهب الأشعرى بعيداً عن آراء الإمام أحمد بن حنبل المتمسك بالنص، ويعطى فينسك نموذجين لمتابعة الأشعرى لآراء ابن حنبل وأنه تلميذه الروحى فى الإبانة، هما رؤية الله فى الآخرة والاستواء على العرش، واعتماده فيهما على النص ومع اتفاقه مع ابن حنبل إلا أن الحنابلة قد لعنوا الأشعرى، وكذلك وصفه ابن حزم بأنه ذو وجهين[١].

ومن هذا يتضح ميل الأشعرى إلى النص واعتماده عليه، أما فى اللمع، فإنه يقول بالصفات الأزلية السبعة لله، وهى الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وخلا مذهبه من اليد والوجه مما قد يوهم بالتشبيه[٢]، وهذا يعنى ميله إلى العقل، ولكن أيهما يحقق مذهب الوسط عند الأشعرى فى صورته النهائية؟ يرى الدكتور غرابة أن اللمع هو الذى يمثل الصورة النهائية لمذهب الوسط عند الأشعرى[٣]، ويقدم الدكتور أحمد صبحى الدليل على ذلك بأن الإبانة قد كتب فى بداية تحول الأشعرى، وذلك لأن التحول المذهبى لا يعرف الاعتدال، وإنما هو انتقال من تأييد إلى عداوة، وأشد ما تكون العداوة عقب التحول، وفى الإبانة حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لأفكارهم مع معرفة الأشعرى

---

(١) Wensinck: The Muslim creed P 90-19.

ولترجمة حياة الأشعرى انظر ابن عساكر تبيين كذب المفترى ٣٤ وما بعدها، السبكى: طبقات الشافعية جـ٢/ ٢٤٥ وما بعدها، ود. أحمد صبحى فى علم الكلام ٤٥٧، وحمودة غرابة: الأشعرى ٦٠، ٦١.

(٢) Macdonanld: Development of Mudlim Theology P190.

(٣) د. حمودة غرابة الأشعرى ٤٦٣.

الدقيقة والعميقة لحقيقة آرائهم[1]، وفي مقابل هذا الرأى نجد «ماكدونالد» يجعل الإبانة آخر مؤلفات الأشعرى، معللا ذلك بأن الأشعرى بعد تحركه إلى بغداد قد وقع تحت تأثير الحنابلة[2].

والرأى القائل بأن اللمع هو آخر كتابات الأشعرى أقرب إلى الصواب، فرسالة الأشعرى استحسان الخوض فى علم الكلام كانت موجهة ضد منهج الحنابلة ورد على مهاجمتهم له، ويكون اللمع هو الجانب التطبيقى لرأى الأشعرى فى ضرورة النظر، والثابت أن الأشعرى قال بالعقل بجانب النص، بصرف النظر عن ترتيب مؤلفاته، لكن يتفاوت مقدار اعتماده على العقل والأخذ به، ولكن إلى أى مدى استطاع الأشعرى تحقيق الوسط؟ نجد شبه اتفاق على أن الأشعرى لم ينجح فى تحقيق الوسط، فلقد ذكر جولد تسيهر، أنه لا يمكن اعتبار الأشعرى موفقًا فى مذهبه فى التوسط المعتدل، لكن هذا التوسط من صنع أتباعه من بعده لأنه قد أعلن نفسه حنبليا، وهاجم النزعة العقلية التى تقاوم التجسيم فى المسائل الكلامية[3]، واعتبر «مونتجمرى» أن أحد أخطاء الأشعرى والأشاعرة هو الجبر الذى يوجد واضحا عند الأشعرى نفسه، ونظريتهم تفض إلى الجبر بل هى فى الواقع جبر فعلا[4]، وأيضًا ذكر دى بور أن الأشعرى لم يكن مبتكرًا فى مذهبه من أى وجه ولم يفعل أكثر مع جمع الآراء التى وصلت إليه والتوفيق بينها ولم يسلم فى هذا من التناقض[5]، وذكر الدكتور أحمد صبحى، أن الأشعرى لم يلتزم الوسط فى بعض المسائل وأنه كان يميل إلى جانب النقل، فإذا تعارض العقل والنقل، فإن النقل هو المقدم، إذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه، والدليل على ذلك نظرية الكسب عنده، وكل هذه الآراء تشير إلى أن ميل

---

(١) د. احمد صبحى فى علم الكلام ٤٥٩.

(٢) Macdonald Development of Mnslim Theology P 190.

(٣) جولد تسيهر؛ العقيدة والشريعة (الترجمة العربية) ١٢١ إلى ١٢٤.

(٤) Montgomery: Free will P159.

(٥) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام (الترجمة العربية) ٦٩.

الأشعرى إلى النص ملحوظًا وأن أخذه بالعقل ضئيل، وسوف نرى عند عرض وجوه الخلاف بينه وبين الماتريدى مدى صدق هذه الآراء.

وقبل أن نعرض لوجوه الاختلاف بين الماتريدى والأشعرى، علينا أن ننظر فى هل عرف أحدهما آراء الآخر وتأثر بها، حيث إن نقاط الالتقاء بينهما كثيرة.

٢- هل عرف الأشعرى والماتريدى رأى الآخر:

يحاول أتباع الماتريدى أن يجعلوا له أسبقية على الأشعرى فى القول بمذهب أهل السنة ونصرته[١]، وهى قول لا يخلو من الصحة، وذلك باعتبار المدة التى قضاها الأشعرى فى الاعتزال وهى أربعين سنة، أما الماتريدى فلم يعرف عنه أنه كان على غير مذهب أهل السنة منذ نشأته، فهو بهذا أسبق من الأشعرى فى القول بمذهب أهل السنة لأن الأشعرى المولود فى ٢٦٠هـ قضى أربعين عامًا على الاعتزال فيكون تحوله إلى مذهب أهل السنة حوالى ٣٠٠هـ.

والماتريدى وإن لم يعرف سنة مولده بالتحديد إلا أننا نرجح مولده قبل الأشعرى - على ما بيناه فى الفصل الأول - ولم يتحول عن مذهب أهل السنة فيكون بذلك أسبق من الأشعرى، وعلى كل إن لم يكن أسبق منه، وهذا ما نؤكده - فهو على الأقل معاصر له، ولقد ذكر أحد الذين تعرضوا للخلاف بين الماتريدى والأشعرى إلى احتمال أنهما قد أظهروا قول أهل السنة فى وقت واحد حوالى ٣٠٠هـ[٢].

والتساؤل هل هو عرف أحدهما آراء الآخر؟ وإن لم يعرف أحدهما آراء الآخر فبماذا نفسر وجوه التشابه الكثيرة فى آرائهما؟ وللإجابة عن هذا نذكر أن الماتريدى ولد وعاش فى موطنه سمرقند فى أقصى الشرق فى الدولة الإسلامية ولم يروَ عنه أنه غادرها إلى مكان آخر إلى أن توفى بها، والأشعرى ولد بالبصرة ولم يغادرها إلا إلى بغداد حيث عاش وتوفى بها ولذا لا يمكن القول بالصلة المباشرة بينهما بل يمكن القول بأن أحدهما لم يعرف آراء الآخر مباشرة، ولكن هل عرف أحدهما

---

(١) البزدوى: اصول الدين ٧٠ والبياضى: إشارات المرام ٢٣.

(٢) الجوهرى: رسالة فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى، مخطوط دار الكتب ٧.

آراء الآخر بطريق غير مباشر عن طريق ذيوع أفكاره وانتشارها يمكن القول بأن أفكار كل من الأشعرى والماتريدى لم تنتشر إلا بعد وفاتهما وأنها ظهرت وانتشرت على يد أتباعهما، فلقد انتشر مذهب الأشعرى فى العراق نحو سنة ثمانين وثلاثمائة، وانتقل إلى الشام ثم إلى مصر على يد الناصر صلاح الدين الأيوبى[1]، وهذا يدل على أن آراء الأشعرى لم تنتشر حتى فى موطنه الأصل إلا بعد وفاة الماتريدى بما يقل عن خمسين عامًا قليلاً، لذا يمكن القول بأن الماتريدى لم يعرف آراء الأشعرى، ولقد كان ورود اسم الأشعرية فى كتاب شرح الفقه الأكبر يجعل نسبة هذا الشرح للماتريدى نسبة غير صحيحة[2]، وكذلك انحصرت آراء الماتريدى فى موطنه فى بلاد ما وراء النهر، وبذا يثبت عدم اطلاع أحدهما لآراء الآخر.

ويمكن تفسير وجوه الشبه بينهما فى الآراء، بأنه يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما فى التوسط بين العقل والنقل ولكن هل اتفقا فى تحقيق ذلك الوسط بدرجة واحدة؟ أم أن أحدهما كان أكثر تحقيقا للوسط من الآخر؟ وهذا ما سنعرفه من تناول وجوه الخلاف بينهما.

٣- ذكر الآراء فى الخلاف: تعرض الكثيرون لحصر وجوه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ويلاحظ أن البعض كان يذكر الحنفية بدلا من الماتريدية لكنهم يقصدون بالحنفية الماتريدية، لأنهما لفظان مترادفان، ولقد حصر المقريزى الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتنافر وقدح كل منهم فى عقيدة الآخر إلا أن الأمر آل آخرًا إلى الإغضاء[3]، وذكر السبكى نفس العدد منها معنوى ست مسائل والباقى لفظى لكن المخالفة بينهما لا توجب تكفيرا ولا تبديعًا ونظم قصيدة فى مسائل الخلاف[4]، وأيضًا ذكر نفس العدد الزبيدى شارح الإحياء، ولقد ذكر عن طريق الخطأ أن الماتريدى يوافق

---

(١) المقريزى: الخطط جـ٢/٣٥٨.

(٢) محمد أبو زهرة: أبو حنيفة ١٨٧ وايضًا Wensinck The Mnslim creed P 122.

(٣) المقريزى: الخطط جـ٢/١٥٩.

(٤) السبكى: طبقات الشافعية جـ٢/٢٦١.

الأشعرى فى القول بالاستثناء فى الإيمان[1]، وذكر البياضى أن مسائل الخلاف خمسون مسألة[2]، وأفرد الشيخ زاده كتابًا لمسائل الخلاف اسمه نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد وعددها أربعين مسألة ويلاحظ على أقواله الانتصار لرأى الماتريدية، ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر ينتصر للأشعرية هو الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لأبى عذبة وقسم مسائل الخلاف إلى سبع مسائل الخلاف فيها لفظى وست مسائل الخلاف فيها معنوى، وكذلك عرض مسائل الخلاف عبد الله بن عثمان بن موسى فى مخطوطه خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية، وأيضًا خالد النقشيندى فى مخطوط العقد الجوهرى فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى، وقد أفرد هذه الرسالة للفرق بين كسب الماتريدية وكسب الأشعرية.

ولقد لاحظ مونتجمرى فى تعليقه على كتاب أبو عذبة أن الخلاف لا ينصب على الماتريدى والأشعرى بل على أتباعهما الماتريدية والأشعرية[3]، وهذه الملاحظة تصدق على كل من ذكرنا ممن تعرض لمسائل الخلاف، ولم يفرد أحد ممن تعرض لمسائل الخلاف الكلام حول الأشعرى والماتريدى وحدهما فيما نعلم سوى رسالة صغيرة مخطوطة حصر فيها المؤلف مسائل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى فى سبع نقاط، ويذكر المسألة ثم يذكر رأى الماتريدى ورأى الأشعرى فيها إلا أنه فى معظم المسائل كان يكتفى بذكر الأشعرى وحده[4]، ويلاحظ أيضًا أن جميع من تعرض لمسائل الخلاف، ذكروا أنه لا يوجب تكفيرا ولا تبديعًا بينهما، مما يشير إلى طبيعة ذلك الخلاف أنه ليس جوهرياً وأن إماما أهل السنة كانا متفقان فى الأصول التى قال بها أهل السنة.

أما بالنسبة لمن تعرض من المحدثين لمسائل الخلاف مستشرقين ومسلمين، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبق الإشارة إليهم ونشير على سبيل المثال إلى

---

(١) الزبيدى: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين جـ٢/٨، ٩.

(٢) البياضى: إشارات المرام ٥٣.

(٣) Montgomery -Free will P 9.

(٤) الجوهرى: رسالة فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى، مخطوط دار الكتب.

ما ذكره ماكدونالد فى دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدى[1]، وما ذكره تريتون فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى[2]، وكذلك أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدى والأشعرى يرجع إلى خلافهما الفقهى فلقد كان الماتريدى حنفيا والأشعرى شافعياً، والأصول الفقهية عند أبى حنيفة تختلف عن الشافعى[3]، وكذلك تعرض الشيخ محمد أبو زهرة لذكر مسائل الخلاف[4] ونكتفى بذكر هؤلاء ولننظر فى مسائل الخلاف.

٤- **مسائل الخلاف**: سنحصر مسائل الخلاف بين آراء الماتريدى وآراء الأشعرى وحدهما، وسنكتفى بالإشارة إلى موضوعات الخلاف لأنه قد تم ذكرها ومناقشتها فى مواضع متفرقة خلال هذا البحث ونوجزها فى النقاط التالية:

أ- **فى مجال الصفات**: واجه كل من الماتريدى والأشعرى موقف المعتزلة من صفات الله واتهما المعتزلة بالقول بالتعطيل لنفى الصفات، لكن موقف الماتريدى والأشعرى يختلف فى مسألة الصفات، فلقد تابع الأشعرى قول المعتزلة فى تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية، مع ملاحظة اختلافه مع المعتزلة فى عدد الصفات الذاتية وفى القول بأزلية الصفات، والصفات الذاتية هى مما لا يجوز وصف الله تعالى بضدها كالإرادة والكلام وغيرهما من الصفات الذاتية ويقول الأشعرى: «إن المحيى إذا كان مريد لشيء أصلا وجب أن يكون موصوفا بضد عن أضداد الإرادات كالسهو والكراهية، فلما استحال أن يكون البارى تعالى لم يزل موصوفا بضد الإرادة لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئًا على وجه من الوجوه، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان البارى تعالى لم يزل موصوفا به يوجب قدمه ومحال عدم القديم، كما محال حدوث القديم، فإذا استحال عدمه وجب أن لا يريد

---

(١) Encyclopaesia od Islam vo. III P 414.

(٢) Tritton: Muslim TTheology P 174-176.

(٣) أحمد أمين «ظهر الإسلام جـ٤/ ٩١ وإلى ترجيح الخلاف الفقهى أساسًا للخلاف بين الماتريدى والأشعرى ذهب لويس غوردية والأب قنواتى فى كتابهما: فلسفة الفكر الدينى جـ١/ ١٠٧.

(٤) محمد أبو زهرة: مذاهب الإسلاميين ٢٩٣ إلى ٣٠٥.

البارى شيئًا ويقصد فعله على وجه من الوجوه وذلك فاسد، وإذا فسد هذا صح وثبت أن البارى تعالى لم يزل مريدا[1].

أما الصفات الفعلية فهى ما لا ضد لها وهى حادثة، يقول الأشعرى، وليس إذا كان غير فاعل لشىء يجب إثبات ضد هو عجز أو ترك، إذا كان عجز الإنسان لا يضاد فعله فلم يجب ينفى الفعل عن الله تعالى فى أزله إثبات ترك أو عجز كما وجب فى نفى الكلام والإرادة عنه فى أزله إثبات أضدادهما[2].

أما الماتريدى فلقد سبق توضيح رأيه ونوجزه فى أنه لا يميل إلى تقسيم الصفات فصفاته تعالى الذاتية والفعلية نسبتها إليه واحدة وهى أزلية، ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة والذى يوافقهم فيه الأشعرى على القول بأن الصفات الذاتية مما لا يوصف الله بضدها، فالعدل لا يوصف الله بضده وهو مع ذلك ليس صفات ذات، ولا نجد عند الأشعرى أدلة على تقسيم الصفات فحسب، بل نجد لديه أيضًا دفاعًا وردودًا على المنكرين لذلك، ونجد لديه ردآ على الاعتراض الذى ذكره الماتريدى فيقول الأشعرى بأنه ليس يجب بنفى العدل ضد هو عجز أو جور، لأنه ليس من جنس من أجناس العدل إلا ويجوز أن يفعله الله تعالى فينا مع العجز فلم يجب ينفى العدل إثبات ضد هو عجز ولم يجب أيضًا إثبات الجور لأن الإنسان قد لا يكون عادلا إذا لم يكن منه عدل كسبه ولا فعله، ولا يكون جائرًا، فليس من نفينا عنه العدل أثبتنا له ضدآ هو جور أو عجز إذ كما قد ننفى ذلك عنا[3].

وهذا يوضح لنا أن الأشعرى رغم قوله بإثبات الصفات الذاتية، إلا أنه اقترب من المعتزلة فى تقسيمه للصفات ذاتية وفعلية، وقوله بحدوث صفات الأفعال، أما الماتريدى فلقد كان أقرب إلى روح السلف فى عدم تقسيمه للصفات والقول بأزليتها، وموقف الماتريدى أفضل بكثير من موقف الأشعرى الذى يؤدى قوله من حيث لا يريد إلى جواز وقوع الحوادث بذاته تعالى.

(١) الأشعرى اللمع: تحقيق د. غرابه ٣٧، ٣٨.
(٢) الأشعرى اللمع: تحقيق د. غرابه ٤٠.
(٣) الأشعرى اللمع: تحقيق د. غرابه ٤١.

ونلاحظ أيضًا فرقـا بين الماتريدى والأشعرى فى الاهتمام بالقـول بأن الصفات زائدة على الذات أو أنها غـير الذات، إذ أننا نجد المـاتريدى يهتم بإثبات الصـفات وتحقيق مـعناها والمراد منها وهو نفى التعطيل، فليس المهم أن تكون الصـفات عين الذات أو زائدة على الذات بل المهم تحقيق معناها وإثباتهـا بينما نجد الأشعرى يهتم بإثبات أن الصفات زائدة على الذات وغير الذات[1].

وفى الجملة يمكن القول بأن الماتريدى كـان أقرب إلى روح السلف فى التسليم بإثبات الصفات وعدم البحث فى تفاصيلها، وهو موقف أفضل من الأشعرى ومن المعتزلة الذين تأثر بهم الأشعرى وحقيقـة ما يذكره الأستاذ أحمد أمين «أن كلا من المعتـزلة والأشعرية جـاوزوا حدهم ودخلوا فى سـفسطات لا طائل تحتـها، وليس العقل البشرى بمسـتطيع شيئًا من ذلك، إننا لا نستطيع أن نقول بـالنـسبة لأنفسنا إن كان علمنا غير ذاتنا وقدرتنا غير ذاتنا أو هى هى، فكيف نستطيع أن نقول ذلك فى الله»[2].

وهناك خلافات أخرى تتـصل بقدم الصفات وحدوثها سبق الإشارة إليـها كقول الماتريدى بقدم صـفة التكوين، وأنه غيـر المكون الحادث بينما يقول الأشـعرى بأن التكوين هو عين المكون وهمـا حادثان، كذلك أن قـوله تعالى للشىء «كن» ليـس قولا فى الحقيقة عند الماتريدى بل عبـارة عن سرعة الإيجاد بينما عند الأشعرى هو قول فى الحقيقة[3].

كذلك الخلاف حول سماع كـلام الله لموسى عليه السلام، فالماتريدى يقول بأن موسى عليه السلام أسمعه الله كلامه بأن خلق صوتا تولى تخليقه خص به موسى دون غيره من البشر أى سمعه بواسطـة، أما الأشعرى يقول بأن موسى سمع كلام الله بلا واسطة[4].

---

(١) الأشعرى: الإبانة ٤١ وما بعدها.

(٢) احمد امين: ظهر الإسلام جـ٤/ ٧٦.

(٣) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابة ٣٤.

(٤) الأشعرى: الإبانة ٢٥.

وفى الموقف من الصفات الخبرية نجد كلاهما يقربها بلا كيفية لكن يمكن القول بأن الماتريدى يذهب خطوة أبعد من الأشعرى فى الميل إلى بعض التأويلات العقلية التى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره ويسلم بما فى التنزيل بينما نجد الأشعرى يسلم بما ورد ويرفض كل تأويل، فيقول إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى[1] وهذا يبين ميل الماتريدى إلى التأويلات العقلية لكن ليس على النحو الذى فعله المعتزلة فهو لا يتمسك به ولا يقطع به والمهم عنده هو التسليم بما ورد دون تحقيق تشبيه فهو بذلك يحاول التوسط بين العقل والنقل بصدد الصفات الخبرية ويذهب فى ذلك خطوة أبعد من الأشعرى، ولكن هذه الخطوة لا تلحقه بالمعتزلة، أما الأشعرى فكما يذكر الدكتور أحد صبحى لم يلتزم بصدد الآيات الخبرية الوسط بين النقل والعقل، لكنه ليس مجسما أو مشبها، فلقد شن حملة على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسما أو مشبها بعد أن أعلن عبارة «بلا كيف» عقب كل إثبات لصفة خبرية حتى سمى ومن اتبعه فى ذلك بـ «البلاكفة» ولكنه مع ذلك هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة[2].

ويذكر البزدوى من ضمن ما ذكره من مخالفة الأشعرى لأهل السنة والجماعة توحيده بين الإرادة والرضا، فى حين يفرق أهل السنة بينهما[3].

والماتريدى يفرق أيضًا بينهما، كذلك اختلفا فى طريقة إثبات رؤية الله فبينما يذكر الأشعرى، أدلة عقلية على جواز الرؤية بأن كل موجود جائز رؤيته والله موجود فيجوز رؤيته[4]، بينما يعتمد الماتريدى على الأدلة السمعية فى الرؤية.

ب- الخلاف فى أفعال الله تعالى: يقول الأشعرى بأن الله هو المالك القاهر الذى لا يوجد فوقه آمر ولا من يشرع له، لذا لم يقبح منه شيء، والشيء إنما يقبح منا

(١) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابة ١٢٣.

(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٧٠.

(٣) البزدوى: أصول الدين ٢٤٥.

(٤) الأشعرى: الإبانة ١٧.

لأنا تجاوزنا ما حدد ورسم لنا وأتينا ما لا نملك إتيانه، وترتب على ذلك جواز التخلف فى الوعيد لأن الله إذا فعل التخلف لا يكون قبيحًا لأن التخلف قبيح فقط إذا قبحه هو، وعلى ذلك جوز الأشعرى العفو عن الكافر عقلا وإن كان منعه شرعا لأن الله أخبر بذلك، كذلك جواز عذاب المطيعين عقلا[1].

أما الماتريدى فكما سبق أن بينا، يقول بعدم خروج أفعال الله عن الحكمة وأن لا يفعل ما يوجب الذم أو القبح وأن أفعاله لا تخلو من حكمة وإن لم ندركها لكن ليس يجب على الله تعالى شىء كما لا يجوز الخلف فى الوعيد، ولا يجوز العفو عن الكافر، والواقع أن القول بعدم خلو أفعال الله تعالى من الحكمة وإن لم ندركها وعدم الخلف فى الوعيد والعفو عن الكافر، وأنه لا يجب عليه شىء أفضل من القول بجواز خلو أفعاله تعالى عن ذلك كله احتجاجًا بالقدرة الإلهية المطلقة، فإن هذا القول قد يثير الشك فى الوعد والوعيد، وفى أوامر الله ونواهيه.

جـ ـ معرفة الله بالعقل: اختلف الماتريدى والأشعرى فى معرفة الله تعالى هل هى واجبة بالعقل وحده أم بالشرع، وبالنسبة للأشعرى فلقد ذكر الشهرستانى أن الأشعرى قد فرق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع إنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفى[2]، وعند الماتريدى معرفة الله تعالى واجبة بالعقل.

د ـ الحسن والقبح العقليان: ذكر الأشعرى أن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع[3]، وقال الماتريدى بإمكان إدراك العقل لحسن وقبح بعض الأشياء.

هـ ـ التكليف بما لا يطاق: جوز الأشعرى التكليف بما لا يطاق فقد ذكر فى كتابه: اللمع، الأدلة على جواز ذلك، مستدلا بقوله تعالى للملائكة ﴿أَنبِئُونِي

---

(١) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابة ١١٧، للشيخ زاده: نظم الفرائد ٣٠، ٣١ وأبو عذبة: الروضة البهية ٣٢، ود. حمودة غرابة الأشعرى ١٩٠.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٣٧١ والشيخ زاده نظم الفرائد ٣٥، ٣٦، وأبو عذبة، الروضة البهية ٣٤، ٣٥.

(٣) الشيخ زاده: نظم الفرائد ٣٣.

بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٣١] يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرون عليه، وغير ذلك من الأدلة[١]، وتصريح الأشعرى بذلك يثبت عدم صحة قول أبو عذبة أن الأشعرى لم يصرح بجواز تكليف ما لا يطاق، وإنما أخذ من قوله بالقدرة مع العقل وأن الأفعال مخلوقة لله[٢]، أما الماتريدى فلقد قال بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، والواقع أن قول الماتريدى فى عدم جواز تكليف ما لا يطاق يتفق مع سياق قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] والآية صريحة فى عدم التكليف بما لا فى الوسع، لكن الأشعرى كما يذكر الدكتور أحمد صبحى قد تجاهل أن الآية صريحة فى عدم التكليف، لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وتجاهل مبدأه الذى أعلنه فى خصومته للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة، فالآية تفيد العموم[٣]، ولقد اعتبر المقبلى قول الأشعرى بتكليف ما لا يطاق من أفكار الأشعرى الردية المنتقدة[٤].

و- الكسب: قال الماتريدى والأشعرى بخلق الله لأفعال العباد وبكسب العباد لأفعالهم وهذا القول وسط بين القائلين بالجبر المطلق والاختيار المطلق لكن يفترقان فى معنى الكسب ودوره عند كل منهما وإذا كان الكسب عند الأشعرى كما يقول ابن عذبة صعب ودقيق[٥]، فإنه يمكن القول بأنه الفرق بين الكسب عند الماتريدى والأشعرى أصعب وأدق، وذلك لاتفاقهما فى القول بكثير من الأمور المتعلقة بالكسب كوجود القدرة مع الفعل وعدم صلاحيتها للضدين على ما نرجح من رأى الماتريدى - وهذا مما يضيق هوة الخلاف بين الماتريدى والأشعرى.

ونعرض فى إيجاز لمعنى الكسب عند الأشعرى وما أدخله فيه أتباعه من بعده من تعديلات فالمراد بالكسب عند الأشعرى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، ففعل العبد مخلوق لله إبداعا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد والمراد بكسبه

---

(١) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابة ١١٣، ١١٤.

أبو عذبة: الروضة البهيمة ٥٦.

(٣) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٩١.

(٤) المقبلى: العلم الشامخ ٢٢٤.

(٥) أبو عذبة: الروضة البهية ٢٦.

إياه مقارنته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثيـراً ومدخلا فى وجود الفعل، سوى كونه محلا له، ويبـدو من هذا أن الأشعرى يقول بقدرة للعبـد لا تأثير لها، وهذا يفضى إلى الجـبر، وهذا أيضًا مما جعل أصـحابه من بعده يتوسـعون فى أثر قدرة العبد، ويفسحون مجالا لهـا، فلقد رأى الإسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين معا، قدرة الله تعالى وقدرة العـبد وهما يتعلقان مما بالفعل وقـال الباقلانى إن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفـته أى بكونه طاعة أو معصية كما فى لطم اليتـيم تأديبًا وإيذاء فإن ذات اللطم واقـعة بقدرة الله وتأثيره وكـونه طاعة على الأول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره[١].

أمـا عند الماتريدى فـالقـدرة ثمرتهـا الفـعل، ووجـودها يوجب الفـعل الذى يقصد[٢]، وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر فى الفعل، لكن لا أثر لها فى الإيجاد والإحداث، لأن الخلـق والإيجاد ينفـرد به الله فقـدرة العبـد متمـثلة فى القـصد والاختيار للفعل، ويذكر الماتريدى أن الأصل عنده أن يثبت للـعبد فعل فى الحقيقة وأنه له مختار، وأنه آثر الأشياء عنده وأحـبها، وأن خلق ذلك لم يدفعه إليه، ولم يحمله ولم يضطره إليه[٣]، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل، وهذا يمثل أثر القدرة الإنسانية لا فى أصل الفعل وهى الخلق، بل فى وصف الفعل وكونـه طاعة ومعصية، فـهو من الله من حيث هو خلق وإيجاد وكـسب من العبد من حيث هو طاعـة أو معصيـة، ويقول بذلك الماتريدى فى تفرقته بين نسبة فـعل الكفر إلى الله وإلى العبد، فهو ينسب إلى الله من حيث خلق وجعله مذموما وقبـيحًا، وهو من هذا الوجه حق وحكمة، والفعل من حيث العبد سفه وجور ومن ذلك الوجـه قبيح ومعصية[٤] ويمكن القول بذلك أن أثر قدرة العـبد فى وصف الفـعل فقط، وأن مقـارنتها للفـعل غيـر مؤثرة فى الإيجاد، وأيضًا يمكن القول إن الماتريدى يفسح مجالا بذلك لأثر قدرة العبد إذ إنه

(١) الإيجى: المواقف ٥١٥ وأبو عذبه: الروضة البهيمة ٢٦ إلى ٣٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٧٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٤٣.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٤٢، ٢٤٣.

يمتنع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما لا نجد عند الأشعرى أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صفته.

ويمكن القول إنه مما يساعد الماتريدى بإفساح المجال لقدرة العبد عند الأشعرى يرجع إلى قولهما فى التكوين والمكون، والأشعرى يرجع رأيه فى خلق الأفعال إلى رأيه فى أن التكوين هو عين المكون على ما وضحه البزدوى، وابن تيمية، فلما كان الله موجداً أفعال العباد وفعله عنده هو مفعوله فجعل أفعال العباد فعلا لله تعالى[1]، ومعنى هذا أن فعل الله تعالى عين فعل العبد لأن الإيجاد والموجود واحد، وهذا لا يدع أى مجال لقدرة العبد، وعند الماتريدى كما سبق أن بينا أن خلق الشىء غير الشىء، وأن التكوين غير المكون مما قد يفسح المجال لقدرة العبد، وهى متمثلة عنده فى اختياره وقصده وعزمه على الفعل وكسبه نتيجة الفعل.

كذلك يمكن القول بأن رأى الأشعرى بالقدرة الإلهية المطلقة، وأن كل شىء خاضع للإرادة الإلهية المطلقة وكل شىء قد كتب من قبل ولا يتغير ولا يتبدل، فيه ميل إلى الجبر أكثر من الماتريدى الذى يقول بإمكان تبدل السعادة والشقاوة، مما يفسح المجال لقدرة الإنسان.

ولقد ذكر مونتجمرى أن العزم عند الماتريدى له فاعلية أكثر من عند الأشعرى، فالخلاف الحقيقى بين الماتريدى والأشعرى فى إجابة كل منهما على التساؤل، هل يفعل الإنسان عندما يعطى العزم؟ يجيب الماتريدى مباشرة بنعم، والأشعرى محتمل أن لا يجيب مباشرة لا وفى الأغلب أنه يتجنب السؤال لكنه فى نفس الوقت لا يشجع الناس أن يعلقوا أهمية على فعلهم، وذلك بإعادة قوله إنك لا تستطيع أن تفعل شيئًا عدا ما أراد الله[2]، ثم إن أصل العبادة عند الماتريدى تقوم على الأمل والخوف، وهذا يعنى أن حرمان الإنسان من الفعل يحرمه من الأمل والخوف، وهذا فى رأيه يأس من رحمة الله واليأس كفر.

---

(١) البزدوى: أصول الدين ١٠٠، ١٠١ وابن تيمية منهاج السنة النبوية جـ١/١٢٧.

(٢) Montegomery: Free will P157.

ولقد اعتبر البزدوى أن مسألة خلق الأفعال عند الأشعرى هى شر مسائله التى خالف فيها أهل السنة[1]، واعتبر المقبلى أن من أنظار الأشعرى الردية المنتقدة الميل إلى الجبر[2]، ولقد سبق الإشارة إلى بعض الاتهامات للأشعرى بقوله بالجبر.

وعلى هذا يمكن القول بأن الماتريدى قد خطى خطوة أبعد من الأشعرى فى الكسب، ولكننا لا نقول إنه يسلم تماما من كل الانتقادات التى وجهت إلى الأشعرى فى خلق أفعال العباد، حيث إنه يقر مثله بخلق الله لأفعال العباد، وبأن القدرة مع الفعل ولا تصلح للضدين لكنه يختلف معه فى إثبات قدرة للعبد وإفساح المجال لتلك القدرة، لكن هذا لا يجعله متفقا مع المعتزلة فى قولهم بخلق الأفعال على النحو الذى قالوا به، بل هو استطاع أن يحقق موقف الوسط بين الجبر المطلق والاختيار المطلق أفضل من الأشعرى الذى بلا شك كان قوله يحتاج إلى تعديل قام به أتباعه، ونجده من قبل عند الماتريدى.

ز- **الإيمان:** أجاز الأشعرى الاستثناء فى الإيمان، ولقد ذكر أبو عذبة أن الأشعرى وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان[3]، والماتريدى يمنع جواز الاستثناء والأشعرى يقول بتغاير الإيمان والإسلام وأنهما ليسا واحداً، وأن الإسلام أوسع من الإيمان، والماتريدى يقول إنهما واحداً.

حـ ـ **تبدل السعادة والشقاوة:** يمنع الأشعرى تبدل السعادة والشقاوة، فالسعيد من سعد فى بطن أمه، وكذلك الشقى، ولا يكون السعيد شقيا والشقى سعيداً[4]، والماتريدى أجاز تبدل السعادة والشقاوة لأنهما أفعال العباد، وليس فى تبدلهما تبدل لما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ، وبعد فهذه أهم نقاط الخلاف بين الماتريدى والأشعرى ويتضح منها طبيعة ذلك الخلاف وأنه لا يتناول الأصول التى أقر بها كل منهما، ولكنه يعنى أن جانب العقل أوضح عند الماتريدى عن الأشعرى ويعنى أن

---

(١) المقبلى: العلم الشامخ ٣٢٦.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٥٨ وأبو عذبة: الروضة البهيمة ٦.

(٣) الأشعرى: الإبانة ١٠.

(٤) الأشعرى: الإبانة ٦٥ إلى ٦٧، أبو عذبة: الروضة البهية ٨.

الوسط الذى سعى كل منهما إلى تحقيقه قد استطاع الماتريدى أن يحقق توازنا بين العقل والنقل أفضل من الأشعرى، ولقد كان «مونتجمرى» على حق حين عد الماتريدى أول حالة واضحة لإدراك وفهم موقف الوسط[١].

ولقد وضح ذلك جليا من خلال عرض نقاط الخلاف بينه وبين الأشعرى ولا نجد لديه تلك الثغرات التى نجدها عند الأشعرى، وهذا ما يجعل آراء الماتريدى أكثر قبولا لـلجمهور المسلمين، ولقد لاحظ بحق الدكتور أحمد صبحى بأن آراء الأشعرى أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون إلى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع فلا يمكن أن يكون رأى الدين القول بالكسب أو تكليف ما لا يطاق أو تعذيب أطفال المشركين يوم القيامة لإغاظة آبائهم أو أن الإيمان مجرد تصديق والقول برؤية الله يوم القيامة مسألة خلافية، لا يكون المخالف فيها مبتدعا ولا زائفًا وإثباته الصفات أقرب إلى التجسيم منه إلى التنزيه اللائق بحق جلال الله[٢].

وإذا كان الماتريدى قد مال ميلا أكثر من الأشعرى للحلول العقلية وإفساح المجال للعقل فهل يعنى ذلك أنه كان مشاركًا للمعتزلة أصحاب النظر العقلى والذين قدموا الفعل على النص أم كان على خلاف معهم فى الرأى رغم قوله بالفعل وما طبيعة ذلك الخلاف هل هو يتناول الأصول أم يقتصر على الفروع.

ثانياً: الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة

١- نبذة عن منهج المعتزلة: تعتبر فرقة المعتزلة من أهم الفرق الكلامية بل لقد كانت فرقتهم مؤسسة علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلى وكانوا من الأوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية، وأدخلوا فيها عنصر العقل ولم يكتف المعتزلة بإدخال العقل فى المعرفة الدينية بل قدموه على النص وقالوا بالفكر قبل السمع فأولوا المتشابه من الآيات القرآنية، ورفضوا الأحاديث التى لا يقرها العقل، وتحرزوا فى خبر الآحاد، وبذا أخضعوا النص للعقل، وإذا تعارض النص والعقل

---

(١) Montegomery, Free will P159.

(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٩٣ مع ملاحظة أن الماتريدى يقول بأن الإيمان مجرد تصديق.

قدموا العقل وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد الشرع بذلك والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل فالعقل بذلك موجب وآمر وناه[1].

ويتضح من هذا إيمان المعتزلة المطلق بالعقل، وهذا الإيمان المطلق بالعقل لا يخلو من إسراف وغلو وهذا ما أدى بدوره إلى ظهور متكلمى أهل السنة، محاولين أن يخففوا من حدة ذلك الغلو، مدركين أن الحقائق الإيمانية، تعلو فى مناقشات العقل ومتناقضاته، وأن العقل الإنسانى محدود على أن الإيمان لا يلغى العقل كلية، فحاولوا المواءمة بين العقل والنقل، ومن أوائل متكلمى أهل السنة الماتريدى، الذى هاجم هذا الغلو المفرط فى جانب العقل، كما هاجم الاقتصاد على النص والوقوف عنده، وحاول أن يوفق بين العقل والنقل وهذا هو المنهج الوسط الذى سلكه، وسوف نرى من خلال عرضنا لوجوه الخلاف بينه وبين المعتزلة محاولته هذه.

٢- وجوه الخلاف: لاحظنا فى عرضنا لوجوه الخلاف بين الماتريدى والأشعرى أنها خلافات دقيقة ويسيرة، وتحتاج إلى طول نظر حتى يمكن تبينها، أما بالنسبة للخلاف بين الماتريدى والمعتزلة، فالأمر عكس ذلك إذ تبدو الخلافات واضحة وعميقة ولا تحتاج إلى طول تأمل بل تبدو واضحة منذ الوهلة الأولى، ولقد ساعد على ذلك أن الماتريدى لم يدع فرصة فى مؤلفات التوحيد وتأويلات أهل السنة إلا وهاجم رأيا للمعتزلة وشنع بهم وألزمهم، لقد كانت مهمته بالدرجة الأولى هدم آرائهم وإفحامهم، ومن خلال هذا البحث تبين أن مناقشات الماتريدى الرئيسية تدور حول هذا المعنى وتهدف إلى خصومه المعتزلة وإبطال آرائهم، وإذا كنا قد توسعنا فى الحديث عن الخلاف بين الماتريدى والأشعرى بعض الشيء فذلك لغموض نقاط ذلك الخلاف، أما بصدد الحديث عن الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة لا نجد أنفسنا بحاجة إلى مثل ذلك التوسع، فلقد تم مناقشة هذه الموضوعات خلال ذلك البحث، لذا فإننا سنذكر بإيجاز لأهم نقاط الخلاف.

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ١١٢، د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ٢/ ٣٧ ود. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام ومشكلاته، ١٥٤، ١٥٥ وأيضاً Wensinck The muslim creed P79.

في مجال أسماء الله وصفاته وأفعاله خالف الماتريدى المعتزلة قولهم بأن أسماء الله ليست أزلية وأنها مجرد أقوال وأوصاف الواصفين بينما يقرر الماتريدى أزلية الأسماء وليست مجرد ألقاب وأوصاف، كذلك خالف قولهم فى تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية، وأن الصفة تعنى نفى الضد، وأنها عين الذات وليست أمورا زائدة على الذات وليست أزلية بينما يقول الماتريدى بوحدة صفات الله تعالى وأزليتها وأن الصفة لها معنى حقيقى وليست مجرد النفى لأن النفى لا يعنى الإثبات والصفة ليست هى الذات ولا غير الذات وعارضهم فى نفيهم رؤية الله تعالى فى الآخرة، فأثبت الرؤية بلا كيف وهى ليست كما قالت المعتزلة تعنى العلم، ويعارض الماتريدى قول المعتزلة بأن التكوين عين المكون، ويرى أن التكوين قديم وهو غير المكون الحادث، وعارض قول المعتزلة بخلق القرآن، وأثبت قدم الكلام النفسى، وعارض قول المعتزلة بأن الله فى كل مكان بمعنى أنه عالم بالأمكنة وخالفهم فى تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء، وكذلك خالفهم فى التأويل للصفات الخبرية، وليس معنى ذلك أن الماتريدى يقول بالتشبيه، بل يقول بما ورد فى التنزيل مع تحقيق أن الله ليس كمثله شىء، كذلك خالف المعتزلة فى القول بالوجوب على الله والحكمة فى أفعاله وفعل الأصلح لعباده فى أمر الدين واستحقاق الثواب والعقاب والعوض.

والماتريدى يقول بعدم خلو فعل الله من الحكمة لكن لا يجب عليه فعل شىء والثواب فضل منه تعالى والعقاب عدل من الله وليس استحقاقا، وهو وإن وافق المعتزلة فى أنه ليس من العدل أن يخلد الله المطيعين فى النار والعاصين فى الجنة لكنه عارض فى أنه يجب على الله فعل الأصلح لأن ذلك يجعل الله يعمل فى وقت محدود وينكر حرية الله فى الفعل(١).

وفى مجال خلق أفعال العباد فرغم قول الماتريدى بقدرة للعبد على الفعل إلا أنه يختلف مع المعتزلة فى أن قدرة العبد ليست مستقلة بل هى متعلقة بقدرة الله وليس لها أثر فى الإيجاد، فهى من جهة الله تكون نسبتها إليه عن طريق الخلق

(١) Aly Aubb. History of Muslim Philosophy P 266.

ومن جهة العبد الكسب، أما المعتزلة فيقولون بقدرة للعبد ليست متعلقة بالله وأن قدره العبد مؤثرة فى الإيجاد والله لا يخلق أفعال العباد، كذلك رغم موافقته للمعتزلة فى حسن الأفعال وقبحها العقلى إلا أنه لا يقول بالوجوب العقلى واستقلاله وما بنته المعتزلة على هذا المبدأ، ويمكن اعتبار رأيه وسطا بين المعتزلة والأشاعرة، ولقد أشار الدكتور التفتازانى إلى أن رأى الحنفية وسط بين المعتزلة والأشاعرة فى هذا الصدد، فللعقل مدخل فى معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع، وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى[1]، كذلك خالفهم فى قولهم بأسبقية القدرة على الفعل وصلاحيتها للضدين، وقال بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين، وخالفهم فى القول بأن المقتول مقطوع الأجل، وقال إنه ميت بأجله، وخالفهم فى قولهم بأن الحرام ليس رزقًا، وقال بأن الرزق حلاله وحرامه من الله، وخالفهم فى أن معنى الهداية البيان والإرشاد والإضلال والخذلان يعنى التسمية أو الجزاء والختم والطبع هو الحكم والشهادة أو علامة سوداء فى القلب، وقال بخلق الله لفعل الهداية والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب، واختلف معهم فى صفة الإرادة الإلهية فهى أزلية عنده، حادثة عند المعتزلة، وتشتمل كل المرادات وكل ما يقع من طاعة ومعصية عنده بينما قصرها المعتزلة على الطاعة والخير، وقالوا بعدم إرادة الله للمعاصى والشرور وعدم قضائه بها، وخالفهم فى معنى الإرادة، فهى عنده لا تعنى الأمر ولا المحبة والرضا كما هى عند المعتزلة.

وفى مجال الإيمان اختلف معهم فى معنى الإيمان فهو مجرد التصديق عنده والعمل ليس داخلا فى الإيمان بينما العمل ركن فى الإيمان عند المعتزلة وعنده الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وعند المعتزلة يزيد وينقص، وعارض موقف المعتزلة من عدم تسمية صاحب الكبيرة وقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، ورأيهم فى خلود صاحب الكبيرة فى النار، كما عارض قصرهم الشفاعة على الأخيار، وقال بأنها للمذنبين وللعصاة.

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام ومشكلاته ١٦١ .

وهذه هى الموضوعات التى اختلف فيها الماتريدى والمعتزلة، ولقد اكتفينا بمجرد الإشارة لسبق التعرض لها من خلال هذا البحث، ومن هذا يمكن القول بأن طبيعة الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة جوهرية، وتتناول الأصول مما يزيد هوة الخلاف، فالماتريدى مخالف للمعتزلة فى أصولهم والتى قد وضحها إجمالا الخياط وزادها تفصيلا القاضى عبد الجبار وهى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1]، وبذا لا يقتصر الخلاف على الفروع، وهو إن وافقهم فى بعض الآراء إلا أنه كان دائمًا يبين أن هذه الآراء تصح على رأيه ولا تصح على رأى المعتزلة وأصولهم وكذلك كموافقته على عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وقد بين أن هذا لا يصح وفقا لأصول المعتزلة وكذلك موافقتهم فى عدم الاستثناء فى الإيمان وبين أن القول به لا يصح وفقا لأصول المعتزلة، وغير ذلك من الآراء التى وافقهم فيها وبين أنها لا تصح على أصولهم، وقد سبق الإشارة إلى ذلك خلال البحث.

وهذا يبين أن الماتريدى لم يكن مجرد موافق أو تابع لرأى من آراء المعتزلة بل كان يبنى موافقته على رأيه وأصوله التى قررها مما تتسق مع باقى آرائه ويشير أيضًا إلى حسه النقدى وتمحيصه للآراء وفهمه العميق لها، وأنه يقول بها عن بينة ودليل واقتناع.

والواقع أن بعض آراء الماتريدى التى خالف فيها المعتزلة كان رأيه فيها أقرب إلى الصواب من رأى المعتزلة كمسألة الصفات وعدم الوجوب على الله وما تفرع عن ذلك من مسائل، فهو قد لاحظ ذلك الغلو المسرف للعقل، الذى قال به المعتزلة وتحكيمهم العقل فى أمور تفوق إدراكه وتعلو عن إدراكه، ومبالغتهم فى تقرير أصل العدل إلى الحد الذى يزول معه واللذات الإلهية من سلطان أو قدرة فلقد حاولوا تعليل كل فعل إلهى كأنهم اطلعوا على أسرار الله وحكمته فى كل شىء وفقا لمبدأهم فى الصلاح والأصلح، وهذا الموقف يجعل الله مجبورًا على ما يفعله

---

(١) الخياط: الانتصار ١٢٦ وكذلك كتاب القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة.

ويحد من حرية القدرة الإلهية المطلقة وفيه تشبيه أفعاله تعالى بأفعالنا[1] وهذا ما جعل الماتريدى يحد من هذا الغلو ويتوسط بين العقل والنقل.

ولم يكتف الماتريدى بخلافه مع المعتزلة ومحاولته إبطال آرائهم بل أورد عليهم التزامات كثيرة تقتضيها أقوالهم، وذلك مما يبين فساد رأيهم، وذلك لمحاولته اتهامهم بنقض التوحيد، وبالرغم من أنه أبدى تسامحا مع القائلين بنفى الصفات أنهم لا يقصدون التعطيل، إلا أنه اتهم المعتزلة بالتعطيل لنفى الصفات.

ولقد حاول أيضًا أن يوجد مشابهة لأقوال المعتزلة بأقوال المجوس، فالمجوس تقول كان الله ثم حدثت منه فكرة ردية كان منها إبليس الذى خلق الشر فى العالم، والله خلق الخير وليس له القدرة على خلق الشر، وهذا فى رأيه يشبه قول المعتزلة بحدوث صفة الإرادة، فكان الله ولا شيء معه، ثم حدثت من الله الإرادة وكان منها مثل العالم، وسمت المعتزلة هذه إرادة حادثة والمجوس سمتها فكرة وهما واحد فى الحقيقة، مختلفان فى الاسم، كذلك المعتزلة لا تنسب الشر إلى الله، لقوله بقدرة العباد على خلق أفعالهم، وبذا جعلوا العالم لكثيرين وليس لله، بل لقد تعدى الماتريدى حدود النقد الموضوعى زيادة منه فى كراهية موقف المعتزلة فشابه بينهم وبين المجوس على أساس التوحيد فى صفاتهم الجسمية[2]، ولا شك أن هذه الاتهامات للمعتزلة ليست مبنية على أسس صحيحة بل فيها الكثير من المغالطات، وتجاهل حقيقة موقف المعتزلة، ولقد أشرنا إلى ذلك المتجنى من الماتريدى على المعتزلة فى مواضع متفرقة من هذا البحث.

كذلك محاولة الماتريدى إلزام المعتزلة اسم الذم، وهو القدرية ولقد دخل فى مناقشات طويلة مع معاصره الكعبى المعتزلى، وحاول كل منهما إلصاق الاسم للآخر، وهذا يشير إلى موقف الماتريدى المعادى للمعتزلة وكذلك دفاعه عن النجارية ضد اتهامات المعتزلة لهم[3].

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام ومشكلاته ١٤٤، د. أحمد صبحى فى علم الكلام ٤٤٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣١٤، ٣١٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد «ذم القدرية» ٣١٤، ٣٢٣.

ثالثاً: موقف الماتريدى: هل هو أشعرى أم معتزلى

فيما سبق وضحنا وجوه الخلاف بين الماتريدى والأشعرى وقد وضح لنا طبيعة ذلك الخلاف وأنه لا يتناول الأصول، وأن الفروق بينهما ليست جوهرية ولقد ذكر الذين تعرضوا لذكر الخلاف أن الخلاف بينهما لفظى أو معنوى فى بعض المسائل لكنه لا يوجب تكفيراً أو تبديعًا أو تفسيقًا، وهذا ما حدا ببعض الباحثين المعاصرين إلى القول باتفاق الأشعرى والماتريدى منهجًا ومذهبًا، فما المذهب إلا تطبيق المنهج[١]، وقال آخرون بأن الماتريدى يقترب من الأشعرى فى مسألة الصفات ومن المعتزلة فى مسألة خلق الأفعال[٢].

وبالنسبة لموقف الماتريدى من المعتزلة، فلقد ذكر البعض أنه لا خلاف بين الماتريدى والمعتزلة إلا فى الألفاظ، وأن الماتريدى معتزلى مستتر[٣] والآخرون ذهبوا إلى أن الماتريدى وسط بين الأشعرى والمعتزلة، فإذا كان الأشعرى وسط بين النصيين والعقليين فإن الماتريدى هو وسط بين الأشعرى والمعتزلة باعتبار أنه يعطى العقل حرية أكثر من الأشعرى[٤].

وإذا أردنا أن نعرف حقيقة موقف الماتريدى علينا أن نرجع إلى قول الماتريدى نفسه، فهو خير معبر عن رأيه لأنه صاحب المذهب وصاحب المذهب خير من يعبر عنه، فلقد ذكر فساد رأى الجبرية فى نسبتها أفعال الخلق لله ونفى قدرة العبد كلية، وذكر فساد رأى المعتزلة وهم القدرية التى نفت عن الله تدبير وخلق أفعال الخلق كلية لنسبتها الأفعال إلى العباد، وذكر موقفه وهو الموقف العدل المتوسط بينهما، واستدل على سلامه ذلك الموقف الوسط بقوله عز وجل ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً

---

(١) د. فتح الله خليف فى مقدمته لكتاب التوحيد للماتريدى ١٠ وايضًا يميل إلى هذا الرأى، د. جلال موسى فى كتابه: نشأة الأشعرية وتطورها.

(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه جـ٢/ ١٢٥.

(٣) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد فى مواضع متفرقة، المقبلى: العلم الشامخ ٢٧٩.

(٤) محمد أبو زهرة: مذاهب الإسلاميين ٢٩٣.

Aly Aunbb History of Mnsllm Philosepgy P 273.

وإلى هذا الرأى ذهب الأب قنواتى، فلسفة الفكر الدينى جـ١/ ١٠٧.

وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]، وقول رسول الله ﷺ: خير الأمور أوسطها[١]، فهو وسط بين الجبرية والمعتزلة، ولقد كان الأشعرى يحاول نفس محاولة الماتريدى، وهى موقف الوسط بين الجبرية، والمعتزلة لكن محاولة الماتريدى كما رأينا فيما سبق أكثر تحقيقا للوسط من محاولة الأشعرى، ولكن هذا لا يعنى أن الماتريدى كان معتزليّاً أو لديه ميل إلى المعتزلة بل كان متوسطًا بين النقل والعقل يؤمن بالعقل وحدوده، ويسلم بحقائق الإيمان وتعنى بذلك أنه لم يقل بالعقل لميل لآراء المعتزلة بل لإيمانه بقدرة العقل على المعرفة لكنها ليست قدرة مطلقة، وبذا يكون الماتريدى صاحب منهج وطريقة خاصة به، بناها على أسس ودعائم وأدلة، لم يكن فيها متأثرا بميول معينة ناحية المعتزلة أو الأشعرى الذى لم يلتق ولم يعرف آراءه بل رأى فى التوسط بين الجبرية ومن يقف عند ظاهر النص، وبين القائلين بالعقل وتقديمه على النص هو الموقف العدل، وعلى هذا بنى رأيه فى التوسط، حقاً إننا نجد فى آرائه موافقة لبعض آراء الأشعرى، ونجد أيضًا فى بعض مواقفه اقترابًا من المعتزلة، لكن هذا لا يجعلنا نقول إنه أشعرى فى ذلك الموقف الذى وافقه فيه الأشعرى أو معتزلى فى الموقف الذى اقترب فيه من المعتزلة، ذلك لأن المواقف التى وافق فيها الأشعرى ترجع إلى اعتماد كل منهما على النقل فى تلك المواقف، والمواقف التى اقترب فيها من المعتزلة ترجع إلى أخذه بالعقل بجانب النص، فهو حالة متميزة لها جذورها فى منهجه القائم على النقل والعقل، وموقفه هو الوسط بين النصيين والعقليين والوسط عنده أكثر نجاحًا وتوفيقًا من عند الأشعرى.

***

(١) الماتريدى: التوحيد ٣١٨.

خاتمة

وبعد عرضنا لآراء الماتريدى الكلامية، نختتم هذا البحث بإبراز القضايا الأساسية التى أثارتها هذه الآراء حتى نتبين ما فى هذا الفكر من قيم صالحة للأخذ بها ونتبين المكانة التى يحتلها الماتريدى بين أقرانه من المتكلمين وغيرهم من المفكرين الإسلاميين، ونوجز تلك القضايا فى عدة نقاط.

النقطة الأولى: اهتمام الماتريدى بوجوب البحث فى المعرفة ووضع منهج للبحث فهو من أوائل المتكلمين الذين اهتموا بالبحث فى المعرفة، ونجد عنده معالم النظرية فى المعرفة ذات أصول إسلامية استخلص منها منهجًا للبحث، بنى عليه آراءه، ولقد كان لتحديد المنهج أثر واضح فى اتساق آرائه إذ أن الآراء تتبع النهج الذى تبنى عليه، فأكد بذلك على ضرورة المنهج فى البحث والتزام قواعده.

النقطة الثانية: تحديده لمصادر المعرفة الإنسانية فلقد حدد الماتريدى مصادر ثلاثة للمعرفة هى الحسى والخبر والعقل، وهو بهذا لم يكن حسياً فقط، ولا عقلياً صرفًا بل كان يؤمن بالواقع، ويدور العقل فى المعرفة فيما غاب عن الحس، ولقد أتاح له هذا التعدد لطرق المعرفة أن تتنوع الأدلة التى أقامها على صحة آرائه وأيد بها دعاويه فجاءت هذه الأدلة متنوعة لتنوع مصادر المعرفة واستقى أدلته من الحسى والخبر والعقل، ولقد جعل هذا التنوع للأدلة أن تمتاز بسهولتها واستيعابها لجميع الأفهام، وذلك إدراكًا منه لاختلاف درجات التصديق وامتازت أيضًا ببعدها عن تعقيدات أدلة غيره من المتكلمين التى تعسر عن الأفهام فى بعض الحالات وأتاح له ذلك التنوع أن يسلم فى كثير من الأحيان من النقد الذى وجه إلى بعض أدلة المتكلمين، والملاحظ أيضًا أن اعتماد هذه الأدلة فى الغالب على الصور التجريبية أكثر من اعتمادها على الصور العقلية المجردة.

لكن ليس معنى ذلك خلو أدلة الماتريدى من أى نقص وارتفاعها فوق النقد، فلقد كانت هذه الأدلة تدور فى إطار المنهج الجدلى الذى تقوم قضاياه على مقدمات مشهورة وليست برهانية.

النقطة الثالثة: خاصة بقول الماتريدى بعدم قدرة العقل على إدراك حقائق الأشياء وأن مـجال بحث العـقل هو ظواهر الأشيـاء، ولقـد طبق الماتريدى هذه القاعـدة النقدية عند تعرضه للبحث فى مسائل الطبيعة، وبحث فيها بمقدار ما يخدم معتقده الدينى فقط، كذلك لم يفصل القول فى المسائل الميتافـيزيقية والبحث عن الكيفيات والحقائق فى الأمور الغـيبية مما لا سبيل للعقل إلى إدراكه، ولا حـاجة عملية لمثل هذا البحث ورأى أنه يجب التسليم والإيمان بالحقائق الدينية التى تعلو الأفهام دون البحث فى تفصيلات تلك الحقائق وتبـعًا لذلك فلقد ميز الماتريدى بين ما يجب أن يسلم به العـبد ومـا يجب أن يـبحث عنه وأيضًا جـعله ذلك أن يهـتم بالمضمـون والتـماس الحـقيـقة، والمعنى المراد والاهتـمـام بالمـسائل الكليـة دون الوقوف أمـام تفصيلات وتعريفات لا طائل تحتها ولا سبيل لمعرفتها ولا حاجة إليها.

وتبعًا لمـوقفه النقدى للعـقل كانت سمة تفكيـره عملية وليست نظريـة مجردة، ولقـد تجلت هذه السمـة العـملية للتـفكيـر فى عزوف الماتريدى عن الدخـول فى تفصيـلات أو البحث فى مشاكل وأمور لا حاجـة للإنسان فيها فى معـتقده الدينى ولا فى حياته العملية.

النقطة الرابعـة: قـرب الماتريدى فى آرائه من أقـوال السلف، فلقـد كان أقـرب المتكلمـين إلى أقوال السلف وإلى روح الإسلام، فـلقد غالى بعض المتكـلمين فى مـواقفـهم وبعدوا فى بـعض أقوالهم عن روح الإسـلام الـسمحـة، فلقد شـغل المتكلمون أنفسهم بأبحاث عـقيمة، كمسألة التوغل والتدقيق والتـفصيل فى صفات الله تعالى، والماتريدى وإن لم يتـحرر كلية من ذلك إلا أنه كان أقلهـم خوضًا فى تلك المسائل.

النقطة الخامسة: توسط الماتريدى بين النقل والعقل والمزاوجة بينهما، ولقد جعل ذلك التوسط فكرًا متحررًا من قيود التعصب والبعد عن المغالاة فى جانب دون آخر وجعل فكره يتفـتح على تيارات الفكر المختلفة فـيأخذ منه ما يراه صالحًـا وملائمًا فنجد لديه أفكارًا نجـدها عند غيره من المتـكلمين والفلاسفـة الإسلاميـين، ولقد

حاول الماتريدى فى الأخذ بالنقل والعقل أن يوائم بين معتقد الإنسان وبين عقله بحيث يكونا طريقين متوازيين للمعرفة ولإسعاد الإنسان والتوفيق بينهما وعدم التعارض بين أحكام النقل وأحكام العقل ويتوافر للإنسان نورين: نور قلبه ونور عقله، ولقد أدرك الماتريدى بأخذه بالعقل والنقل معًا مغبة الاقتصار على أحدهما دون الآخر، إذ أن الاقتصار على النقل وحده يحرم الإنسان من نعمة العقل التى يتميز بها عن سائر المخلوقات، كذلك يوقع الإنسان فى كثير من الأخطاء والمغالاة، ونحن مطالبون بالتفكير والتدبير لفهم حقائق الدين، كذلك فإن الاقتصار على النقل يجر إلى المغالاة، وصور المغالاة والتشدد والوقوف عند حد الشكل موجودة عن كثير من الفرق التى تنتسب إلى الإسلام ولقد أدى ذلك إلى الجمود الفكرى والبعد عن مقصد الدين وهم بذلك يظنون أنهم يحسنون صنعًا.

ولم تكن دعوة الماتريدى إلى التخلى عن النقل أو الاكتفاء به دون غيره بل كانت دعوته إلى فهم النص والتعمق فى إدراك معناه واستيعاب حقائقه، وهو بذلك قد أتاح للعقل دور المعرفة الدينية ولم تقم عنده على مجرد التسليم الأعمى الخالى من النظر والتدبير والتفكير، بل أقام هذه المعرفة الدينية على أسس جعل للعقل فيها دور واضح، وذلك حتى يستقيم للإنسان اعتقاده الصحيح وينأى عن تلك المعتقدات الفاسدة الناتجة عن سوء الفهم أو التقصير فى محاولة الفهم لمعنى الدين.

ولقد بين الماتريدى بذلك أن فهم الدين وإدراك حقائقه والتماس معانيه فرض عين على المسلم، فنبذ التقليد ودعى إلى الاجتهاد وحمل الإنسان مسئولية الفهم والتدبر، وبنفس القدر الذى عارض به الماتريدى الاقتصار على النقل عارض الاقتصار على العقل لإيمانه بعدم قدرة العقل المطلقة وأن إمكانياته على المعرفة محدودة وأنه ليس فى الأخذ بالعقل غنى عن الوحى، فالعقل قاصر عن إدراك بعض الحقائق، لذا فلابد من الأخذ بالنقل بجانب العقل وقضية النقل والعقل من القضايا التى اهتم بها المفكرون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية وعبر كل العصور محاولين التوفيق بينهما.

وفى عرضنا لآراء الماتريدى الكلامية لاحظنا محاولته التوسط فى آرائه بين العقل والنقل ومحاولته المواءمة بينهما فى الكثير من مواقفه، ورغم صعوبة ذلك التوسط النظرى فإنه يمكن القول بأن محاولة الماتريدى كانت أنجح من غيره فى ذلك وفى آراء الماتريدى ما يصلح الأخذ به مما يجعل لآرائه قيمة صالحة لمختلف الأزمنة، حيث إن قضية النقل والعقل تثار عبر العصور ولا تختص بعصر دون عصر.

ولقد كان لمحاولة الماتريدى الأخذ بالنقل والعقل والتوفيق بينهما ما يميزها عن محاولة الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا التوفيق بين الدين وبين العقل ممثلاً فى الفكر اليونانى خاصة أرسطو بل قد استبعد الماتريدى تلك الآراء والأفكار من دائرة البحث فى الدين، فكانت محاولته غير مشوبة بتلك الأفكار والآراء الأجنبية، ولم يهتم بمثل هذا التوفيق الذى قام به الفلاسفة الإسلاميين وقامت محاولته على أساس دعوة الإسلام الصريحة إلى النظر والتأمل والفكر وخلت من تلك الآراء، والنظريات الفلسفية اليونانية وإن كان هذا لا يمنع من استفادة الماتريدى فى منهجه الجدلى ببعض القواعد الفنية للجدل الأرسطى ولكن هذا الأثر المحدود لم يدخل فى صميم آرائه وأفكاره.

النقطة السادسة: رغم اعتداد الماتريدى بالعقل وإيمانه بمكانته وقيمته للإنسان إلا أنه لم يغفل جانب الإرادة فى الإنسان فجعل السلوك الإنسانى تابعًا للإرادة وبين أهمية الدافع والنية فى الفعل، وأن الفعل لا يكون أخلاقياً بنتائجه بل بدوافعه، والنية الباعثة عليه، وبذا جعل الإرادة الخيرة أساسًا للفعل الأخلاقى، وفى التأكيد على أهمية النية دعوة إلى طهارة الباطن ودعوة إلى السلوك الأخلاقى التابع لتلك النية والإرادة الحسنة الخيرة، وأيضًا دعوة إلى مراقبة النفس وإيقاظ الضمير، ومراعاة حدود الله، ومحاولة التغلب أهواء النفس ونزوعها إلى الشهوات والملذات وارتكاب المعاصى، وبذا اشتمل على الكلام عنده على الأخلاق بجانب العقيدة.

النقطة السابعة: خاصة بنزعة التسامح التى تتحلى بها مواقف الماتريدى وتبعد آرائه عن المغالاة والتشدد فتشيع فى النفس الأمل وعدم القنوط واليأس وقد تجلى

ذلك واضحًا من موقفه من معارضة المواقف المتشددة إزاء مرتبكى الذنوب عامة والكبائر خاصة، لكن هذا التسامح لم يفض به إلى التفريط على النحو الذى قال به المرجئة بل فوض أمرهم إلى الله تعالى إن شاء غفر لهم، وإن شاء عذبهم بقدر ذنوبهم لكنهم لا يخلدون فى النار، ويؤدى رأيه إلى تماسك المجتمع الإسلامى واعتبار كل أفراده مؤمنين، وعدم إخراج أحد من الإيمان لما اقترف من الذنوب.

النقطة الثامنة: محاولة الماتريدى التوفيق بين القدرة الإلهية المطلقة والإرادة الإلهية المطلقة وبين مسئولية العبد عن أفعاله وإضافة نوع من الاختيار والقدرة للعبد متمثل فى الكسب، وفى هذا المجال الخاص بعلاقة العبد بالله تعالى يهتم الماتريدى بربط قدرة العبد بقدرة الله وعدم استقلال قدرة العبد عن قدرة الله تعالى وعدم غناه عنها، وأيضا يهتم بجعل العبد دائمًا فى موقف الحاجة والعون والتوفيق من الله تعالى، وهذا الربط يزيد من ثقة العبد بربه وإقباله على الإيمان وطاعته، وأيضا يهتم الماتريدى بأن يجعل العبد دائمًا فى موقف الخوف من الله تعالى والطمع والرجاء فى رحمته إذ أساس العبادة عنده يقوم على الخوف والرجاء ولهذا الأساس أثره فى توجيه سلوك العبد وإقباله على طاعة الله ومراعاة أوامره واجتناب نواهيه. ولا تقوم العلاقة عنده بين الله تعالى وبين العبد على أساس الوجوب على الله تعالى والاستحقاق للعبد أى ليس يجب على الله تعالى شىء، وأن الثواب أو العقاب ليس استحقاقا للعبد، وواجب الله تعالى، فهو يقوم بعدم الوجوب على الله تعالى تنزيها لله تعالى وقولاً بقدرته المطلقة، وأن وعده للمطيعين بالجنة ليس استحقاقًا لهم بل فضل من الله تعالى لهم ولكن هل يجوز أن يعذب الله المطيعين، وهل عذابهم لا ينافى العدل.

حاول الماتريدى أن يوفق بين القول بعدم تعذيب المطيعين وبين القول بالوجوب على الله مراعاة العدل، وأن الثواب استحقاق للمطيع وواجب على الله تعالى، فقرر أنه ليس من العدل أن يعذب الله المطيعين لكن لا يجب على الله شىء وذلك على أساس أن أفعال الله تعالى لا تخرج عن الحكمة والحكمة والعدل معنى واحدًا لكن لا يجب على الله شىء من فعل الحكمة أو غيرها، إنه بهذا يقوى من ثقة

المطيع بوعـد الله تعالى له وأن يجعلـه فى حاجة إلى عـون الله وتوفيـقه له ونفى الوقت لا يقلل من الإرادة والقدرة الإلهية المطلقة وتنزيه الله تعالى عن الوجوب إذ الوجوب عليه تعالى وجه من أوجه النقص يتعالى الله عنها.

إنه بذلك استطاع أن يتفادى المواقف الإطلاقيـة فى مجال العلاقة بين الله تعالى وبين العبـد، فلم يقل بالجبر المطلق أو بالاختـيار المطلق كذلك استطـاع أن يتفادى المواقف الإطلاقية فى مجال أفعـال الله تعالى فلم يقل بالوجوب عليه تعالى، ولم يقل بخـروج أفعالـه تعالى عن الحكمـة، واستطاع أن يوفق بين القـول بأن ثواب المطيع فضل مـن الله وليس استحـقاق للعبـد وبين القول بعـدم جواز الخلف فى الوعد وتعـذيب المطيع، وأنه بالجملة استطاع أن يوفق بين القـول والقدرة والإرادة الإلهية المطلقة وعدم انتفاء مسئولية الإنسان عن أفعاله.

النقطة التاسعة: إدراك الماتريدى لأهمية العلاقة بين الدين والحياة ودور الدين فى تنظيم العـلاقة بين أفـراد المجتـمع، وذلك يتضح من إشـارته إلى وظيفـة الرسل الاجتمـاعية والحاجـة إلى الرسل وقيام وتنظيم العـلاقات الاجتماعـية على أسس صحيحة وتنظيم شئون الحياة فى المجتمع، فليست مهمة الرسول روحية فحسب بل أيضًا دنيوية أى أن الدين يشـمل الحياة الروحية والحياة الدنيـوية للإنسان وربما لهذه الإشارة أثرها فى بيان قيمة الدين فى توجيه نشاط المجتمع وإدارة شئون الحياة وفقًا للتعاليم والمبادئ الدينيـة الصحيحة، وبذا يمكن القول بعدم معـارضة الدين لشئون الحياة الاجتماعية وتطورها وفقًا لمبادئ ونظم صحيحة لا تتعارض مع مقاصد الدين وتعاليمه الأساسية.

النقطة العاشرة: لم تكن مهمة علم الكلام عند الماتريدى قاصرة على الدفاع عن العقـيدة ضد المنكرين لها بـالأدلة العقلية بل كانت مـهمتـه أيضًا توضيح العقـيدة وشرح حقـائق الإيمان بالأدلة العقلية، ونجـد لديه توضيح لهذه الحقـائق الإيمانية وفى هذا رد على شكوك المؤمنين التى قد تثار عندهم بإزاء بعض الحـقائق الإيمانية وأيضًا تعضيد الإيمان وتأييده بالأدلة العقلية.

النقطة الحادية عشر: ظهر من خلال استعراض آراء الماتريدى ثقافة الماتريدى الواسعة بمعارف عصره والعلوم السائدة فيه فتناوله لآراء الفرق غير الإسلامية ونقده لها يشير إلى معرفته التامة بتلك الآراء وعمق فهمه لها ونقده لها، كذلك معرفة آراء الفرق التى تنتسب إلى الإسلام ونقده أيضًا لها، ولم تقتصر معرفته على هذا الجانب بل كان على دراية تامة بمختلف العلوم الإسلامية التى سادت عصره من فقه وتفسير وحديث وعلوم الأدب واللغة وغيرها من العلوم.

ولقد أمدته تلك المعرفة الواسعة بثقافة واسعة استطاع عن طريقها أن يكون رأيه وأن يقيم مذهبه الكلامى، ولقد ظهرت آثار تلك المعرفة فى آرائه الكلامية وجاء بمذهب حاول فيه تلافى أوجه فى المذاهب الكلامية الأخرى.

النقطة الثانية عشر: يعتبر الماتريدى أول مؤسس لعلم الكلام السنى وإليه يرجع فضل إقامة علم الكلام السنى، أى نصرة عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية وهو أسبق من الأشعرى على ما يرجحه أتباعه، وهذا الترجيح أقرب إلى الصواب وإن لم يكن أسبق منه فهو معاصر له ولم يثبت معرفة الماتريدى لآراء الأشعرى وعلى كل فلقد كانت محاولته أنجح من محاول الأشعرى.

النقطة الثالثة عشر: كان للماتريدى طريقته ومذهبه الخاص به، والذى يميزه عن مذهب الأشاعرة أو المعتزلة أو غيرهم، وهو أن تلاقت بعض آرائه مع بعض آراء المعتزلة، فلا يعنى ذلك تأثره بهم أو أنه مجرد تابع أو مردد لآراء من سبقه بل كانت أوجه الاتفاق والشبه بين آرائه وآراء غيره تتسق مع فكره ومنهجه العام، ولا يقصد بذلك أن الماتريدى لم يتأثر بمن سبقه، ولكن يقصد أن هذه الآراء التى قال بها كانت نتيجة فهمه وإدراكه لها وتتفق مع منهجه وتتسق مع فكره، ولم يكن القول بها لمجرد المتابعة والترديد لهذه الآراء.

النقطة الرابعة عشر: عدم النظر لآراء المتكلمين بعيدًا عن الجو الفكرى السائد وتأثرهم به، فعلى الرغم من الخصومة بينهم وبين الفلاسفة فهناك أثر لبعض آراء الفلاسفة عند المتكلمين وإن كان هذا الأثر محدود عند أوائل المتكلمين وعلى

الباحثين أن يتوسعوا فى دراسة ذلك الأثر ويتعمقوا فيه، وهناك جو فكرى آخر يحتاج إلى الدراسة والبحث لصلته القوية بالمتكلمين خاصة الأوائل منهم وهو الفكر الشرقى القديم المتمثل فى الديانات الشرقية من ثنوية ودهرية وغيرهم والتى لاقت عناية كبيرة من المتكلمين للرد عليهم بل كانت المعارك الفكرية التى خاضها المتكلمون ضد هذا الفكر هى المهمة الرئيسية للمتكلمين والتأثير لا يكون بالموافقة فحسب، بل أيضا يكون بالمخالفة، ولقد كانت مخالفة المتكلمين لهذه الأفكار والآراء هى العامل الرئيسى وراء التكوين العقلى عند المتكلمين لذا فلابد من دراسة هذا الفكر ورد المتكلمين عليه.

النقطة الخامسة عشر: تتصل بالقيمة العملية لمؤلفات الماتريدى فكتابه فى التوحيد يعتبر من أقدم المراجع لمعرفة آراء الفرق الغير إسلامية، كذلك يعتبر من أقدم المراجع التى فيها ذكر آراء أوائل المعتزلة وأيضًا المعاصرين له وبصفة خاصة يعتبر مرجعًا لمعرفة آراء الكعبى الذى ذكر الماتريدى الكثير من آرائه وعارضها كذلك ورد فيه ذكر آراء معتزلة آخرون كابن شبيب والنظام وجعفر بن حرب وفيه صورة للجدل الذى قام به الماتريدى ومعاصريه من المعتزلة خاصة الكعبى.

وبالنسبة لكتابه تأويلات أهل السنة فهو يمثل أول محاولة من جانب أهل السنة للتأويل، كذلك أول محاولة يتضح فيها أثر علم الكلام فى تفسير القرآن، ولقد كان لهذه المحاولة أيضًا ما يميزها من بعدها فى التفسير عن الإسرائيليات التى وردت فى كثير من التفاسير كذلك المنهج الواضح فى التفسير، فهو يذكر الآية ثم يشرحها فى سهولة ويسر وعبارة موجزة ليفهم معناها وحقيقة المراد بها دون الدخول فى تفصيلات أو تفريعات لا حاجة إليها.

النقطة السادسة عشر: خاصة بالتوصية بضرورة أن يخرج كتاب التأويلات للماتريدى إلى النور وذلك للفائدة العلمية الكبيرة التى يحتويها هذا الكتاب، ففيه تفصيل واضح لآراء الماتريدى الكلامية، كذلك أن ترى بعض كتب أتباع الماتريدى النور خاصة الكتب الهامة مثل كتاب تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى إذ فيه شرح

واف وتفصيل كاف لمذهب الماتريدى، ويعتبـر من الكتب الهامة والمراجع الأساسية لدراسة مذهب الماتريدية.

والتوصية الثانية: أن ينال مذهب الماتريدى حظه من العناية من الباحثين وضرورة دراسته فى الجامعات المصرية والعربية فى الكليات المتخصصة بجانب دراسة الأشعرية والمعتزلة وهو يدرس فى الكليات الأزهرية، ونرجو أن يدخل فى برامج الدراسة فى الجامعات الأخرى فى مصر والعالم العربى.

وبعد: فلقد كان لفكر الماتريدى إشعاعات امتدت عبر القرون من خلال المدرسة الماتريدية التى تنتسب إليه وعند غيرهم بل ونجد لها صدى فى عصرنا الحاضر، وهذا دليل على شموخ ذلك الفكر وقيمته الكبرى التى ضمنت له البقاء عبر تلك العصور وتلك الدراسة كانت محاولة للكشف عن بعض جوانب ذلك الفكر نرجو أن يعقبها محاولات أخرى عديدة وأن يلتفت الباحثون إلى أهمية ذلك الفكر ويتناولوه بالبحث والدراسة، فإن هذا الفكر جدير بالعناية والبحث والدراسة، ولا تقتصر فائدة دراسته على مجرد دراسة للتراث بل تتعداها إلى الإفادة من ذلك التراث.

***

قائمة المراجع

أولاً: مؤلفات الماتريدى

١- كتاب التوحيد: تحقيق الدكتور فتح الله خليف - دار المشرق بيروت ١٩٧٠.

٢- كتاب تأويلات أهل السنة: مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير.

٣- كتب منسوبة إلى الماتريدى:

أ- شرح الفقه الأكبر: طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢١هـ.

ب- العقائد: مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٤٧ عقائد تيمور.

ثانياً: المخطوطات والرسائل الجامعية

١- الآمدى: أبكار الأفكار - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ علم الكلام.

٢- أبو المعين النسفى: التمهيد فى أصول الدين - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٧٢ علم الكلام.

٣- أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد.

٤- التميمى: الطبقات السنية فى تراجم الحنفية مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم.

٥- الجوهرى: رسالة تتعلق بالفرق بين كلا من الماتريدى والأشعرى مخطوط دار الكتب المصرية ١٢٩ عقائد تيمور.

٦- الرازى: نهاية العقول فى دراية الأصول - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ علم الكلام.

٧- السبكى: رسالة فى الخلاف بين الأشعرية والماتريدية مخطوط معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ١١٦ توحيد.

٨- الشرواتى: طبقات أصحاب الإمام الأعظم أبى حنيفة مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٤٣ تاريخ.

٩- الكفوى: أعلام الأخيار من فقهـاء مذهب النعمان مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م.

١٠- الماتريدى: «إسماعيل بن أبى منصور»: أصول إيمان ورسالة تعداد فرق ضالة مخطوط مكتبة جامعة القاهرة برقم ١٩٤٩٥.

١١- النقشـبندى: العقد الجـوهرى فى الفرق بين الماتريدى والأشعـرى مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٣٢٥ علم الكلام طلعت.

١٢- طاش كبرى زاده: طبقات الحنفية - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٧٣٦٧ ح.

١٣- عبد الفتـاح بن فتاحى: رد جدال الإمام الفخر انتصـارا لعلماء ما وراء النهر مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٨ أصول الفقه حليم.

١٤- عبد الله عثمان موسى: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ج.

١٥- عبد الحى قابيل: أبو المعين النسفى وآرؤه الكلاميـة رسالة ماجستير مخطوطة مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٧١٨.

١٦- على أيوب: العقيدة الماتريدية رسالة دكتـوراه مخطوطة مكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٤٨٥/ ٢٤٩٥٤.

ثالثاً: مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية:

١- الألوسى (د. حسام): حـوار بين الفلاسفة والمتكلمين- مطبـعة الزهراء بغداد ١٩٦٧م.

٢- الألوسى (حسام): نشـأة الفكر الإسلامى فى بواكيره الكلاميـة - مجلة عالم المجلد السادس الكويت ١٩٧٥م.

٣- الآمدى (سيف الديـن): الأحكام فى أصول الأحكام - مطبعة المعـارف مصر ١٣٣٢هـ.

٤- الآمدى (سـيف الدين): غاية المرام فى علم الكلام تحقـيق حسن محـمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٣٩١هـ.

٥- الآمدى (سيف الدين): منتهى السول فى علم الأصول مطبعة محمد على صبيح.

٦- إبلاغ (عناية الله): أبو حنيفة المتكلم - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١م.

٧- ابن الأثير الجزرى: الكامل- طبعة القاهرة ١٣٠٣هـ.

٨- ابن الجوزى: تلبيس إبليس - دار الكتب العلمية بيروت.

٩- ابن الجوزى: أخبار الأذكياء تحقيق محمد مرسى الخولى- مطبعة الأهرام التجارية.

١٠- ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل طبعة أولى مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ.

١١- ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - مكتبة القدس الأزهر بالقاهرة ١٣٥٠هـ.

١٢- ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل نشره توما أونلد دار صادر بيروت.

١٣- ابن النديم: الفهرست - دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

١٤- ابن الهمام (الكمال): المسايرة فى علم الكلام والعقائد المنجية تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد المطبعة المحمودية التجارية بمصر.

١٥- ابن تيمية: الإيمان تحقيق د. محمد خليل هراس دار- الطباعة المحمدية الأزهر القاهرة.

١٦- ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان المطبعة السلفية ١٣٨٧هـ.

١٧- ابن تيمية: الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته المطبعة السلفية ١٣٨٧هـ.

١٨- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية جـ١ طبعة أولى بولاق مصر ١٣٢١هـ.

١٩- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل جـ١ تحقيق د. محمد رشاد سالم مطبعة دار الكتب ١٩٧١م.

٢٠- ابن تيمية: مجموعة الفتاوى المجلد الخامس المشتمل على التسعينية والسبعينية وشرح العقيدة الأصفهانية كردستان. العلمية القاهرة ١٣٢٩هـ.

٢١- ابن حزم: الأصول والفروع تحقيق د. عاطف العراقى وآخرين النهضة المصرية ١٩٧٨م.

٢٢- ابن حزم: الفصل فى الأهواء والملل والنحل دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

٢٣- ابن حزم: الاحكام فى أصول الاحكام تحقيق محمد أحمد عبد العزيز مطبعة الامتياز الأزهر القاهرة ١٩٧٨م.

٢٤- ابن حنبل (الإمام أحمد): الرد على الزنادقة والجهمية- المطبعة السلفية القاهرة ١٣٩٣هـ.

٢٥- ابن خلدون: المقدمة- طبعة دار الشعب.

٢٦- ابن خلكان: وفيات الأعيان تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مطبعة السعادة.

٢٧- ابن رشد (أبو الوليد): فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال- دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨م.

٢٨- ابن رشد (أبو الوليد): مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم- الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.

٢٩- ابن رشد (أبو الوليد): تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دينا طبعة ثالثة دار المعارف مصر.

٣٠- ابن رشد (أبو الوليد): تلخيص كتاب الجدل لأرسطو طاليس تحقيق تشارلس بيروت الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩- نسخة أخرى تحقيق د. محمد سالم سالم الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

٣١- ابن سينا: البرهان تحقيق د. عبد الرحمن بدوى طبعة ثانية النهضة المصرية ١٩٦٦م.

٣٢- ابن سينا: المباحثات نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتاب أرسطو عند العرب طبعة ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨م.

٣٣- ابن سينا: النجاة مختصر الشفاء- مطبعة السعادة مصر ١٣٣١هـ.

٣٤- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات جـ١ طبعة يعقوب فرجة- ليدن ١٨٩٣م.

٣٥- ابن سينا: عيون الحكمة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى طبعة ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠م

٣٦- ابن سينا: رسالة سر القدر كردستان ١٣٢٨هـ.

٣٧- ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما ينسب إلى الإمام الأشعرى مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.

٣٨- ابن قتيبه: المعارف تحقيق محمد إسماعيل الصاوى- المكتبة الحسنية طبعة أولى ١٣٥٣هـ ونسخة أخرى تحقيق د. ثروت عكاشة طبعة ثانية دار المعارف.

٣٩- ابن قطلوبغا: تاج التراجم فى طبقات الحنفية- طبعة ليبزج ١٨٦٢م.

٤٠- ابن مصطفى (أحمد ضياء الدين): جامع المنون فى حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية وألفاظ الكفر وتصحيح الأعمال العجيبة دار الطباعة ١٢٧٣هـ.

٤١- أبو المنتهى: شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبى حنيفة الطبعة الأولى الحلبى ١٣٢٥هـ.

٤٢- أبو حنيفة: العالم والمتعلم ويليه رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى ثم الفقه الأبط رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة تحقيق محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار بالقاهرة ١٣٦٨هـ.

٤٣- أبو ريان (د. محمد على): الفلسفة ومباحثها طبعة رابعة دار المعارف مصر ١٩٧٩م.

٤٤- أبو ريان (د. محمد على): أرسطو والمدارس المتأخرة - دار المعرفة الجامعية إسكندرية ١٩٨٠م.

٤٥- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى): النظام وآراؤه الكلامية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦م.

٤٦- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى): نصوص فلسفة عربية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥م.

٤٧- أبو زهرة (محمد): أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه دار الفكر العربى ١٩٤٧م.

٤٨- أبو زهرة (محمد) مذاهب الإسلاميين- المطبعة النموذجية الحلمية الجديدة.

٤٩- أبى العز (على بن محمد): شرح العقيدة الطحاوية- مطبعة العاصمة القاهرة.

٥٠- أبى الشريف (الكمال): المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام طبعة أولى بولاق مصر ١٣١٧هـ.

٥١- أبى عذبة (الحسن بن عبد المحسن): الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية طبعة أولى حيدر آباد الدكن ١٣٢٢هـ.

٥٢- أذفلد كوليه: المدخل إلى لفلسفة ترجمة د. أبو العلا عفيفى طبعة خامسة النهضة المصرية ١٩٦٥م.

٥٣- أرسطو طاليس: النفس ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى طبعة أولى دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٩م.

٥٤- أرسطو طاليس: حرف اللام نشره د. بدوى فى كتاب أرسطو عند العرب طبعة ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨م.

٥٥- أرسطو طاليس: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ١ ١٩٦٤م- جـ٢ ١٩٦٥ الدار القومية للطباعة والنشر.

٥٦- أرسطو طاليس: المنطق تحقيق د. عبد الرحمن بدوى- دار الكتب المصرية ١٩٤٩م.

٥٧- أرسطو طاليس: الكون والفساد ترجمة أحمد لطفى السيد- دار الكتب المصرية ١٩٣٤م.

٥٨- اسكند (ملا): الجوهرة المنيفة فى شرح وصية الإمام أبى حنيفة طبعة أولى حيدر آباد الدكن ١٣٢١هـ.

٥٩- أفلاطون: جمهورية أفلاطون ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م.

٦٠- أفلاطون: محاورات أفلاطون «فيدون»- ترجمة د. زكى نجيب محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٩م.

٦١- إقبال (محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود طبعة ثانية لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٨م.

٦٢- الإسفراينى: التبصير فى الدين- تحقيق زاهد الكوثرى- طبعة ثانية ١٣٧٥هـ.

٦٣- الأشعرى: استحسان الخوض فى علم الكلام طبعة ثانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ.

٦٤- الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محيى الدين النهضة المصرية ١٩٦٩م.

٦٥- الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق الأب مكارثى المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢م نسخة أخرى تحقيق د. غرابة مطبعة مصر ١٩٥٥م.

٦٦- الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنبرية ١٣٤٨هـ.

٦٧- الألبانى (محمد ناصر): العقيدة الطحاوية شرح وتعليق.

٦٨- الأهوانى (د. أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط طبعة أولى دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م.

٦٩- الإيجى (عضد الدين): المواقف مع شرح السيد السند- بولاق مصر ١٣٦٦هـ.

٧٠- الباقلانى: البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامات والحيل نشره مكارثى المكتبة الشرعية بيروت ١٩٥٨م.
٧١- الباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقيق زاهد الكوثرى الخانجى ١٣٨٢هـ.
٧٢- الباقلانى: إعجاز القرآن تحقيق السيد أحمد صقر طبعة رابعة دار المعارف مصر.
٧٣- الباقلانى: التمهيد نشره الأب مكارثى- المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧م.
٧٤- البخارى (علاء الدين): كشف الأسرار أصول فخر الإسلام البزدوى دار الكتاب العربى بيروت ١٣٩٤هـ.
٧٥- البزدوى: أصول الدين تحقيق هانز بيترلينسى دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٣م.
٧٦- البغدادى (أبى البركات): المعتبر فى الحكمة- حيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ.
٧٧- البغدادى (إسماعيل باشا): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين المجلد الثانى إستانبول ١٩٥٥م.
٧٨- البغدادى (عبد القاهر): أصول الدين طبعة ثانية دار الكتب العلمية ١٩٨٠م.
٧٩- البغدادى (عبد القاهر): الفرق بين الفرق تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة صبيح الأزهر القاهرة.
٨٠- البياضى (كمال الدين أحمد): إشارات المرام من عبارات الإمام تحقيق يوسف عبد الرازق ط. أولى الحلبى ١٣٦٨هـ.
٨١- البيهقى (أبى بكر أحمد): الأسماء والصفات طبعة أولى آباد الهند ١٣١٣هـ.
٨٢- التفتازانى (د. أبو الرفا): علم الكلام وبعض مشكلاته- دار الثقافة للطباعة والنشر الفجالة ١٩٧٩م.
٨٣- التفتازانى (د. أبو الوفا): الإنسان والكون فى الإسلام- دار الثقافة للطباعة والنشر الفجالة ١٩٧٥م.

٨٤- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون كلكتا ١٨٦٢م- حقق أجزاء منه د. لطفى عبد البديع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.

٨٥- الجامى (عبد الرحمن): الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء مطبوع ضمن كتاب أساس التقديس للرازى مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ.

٨٦- الجرجانى (الشريف بن على): التعريفات- المطبعة المحمدية المصرية ١٣٢١هـ.

٨٧- الجوينى (أبو المعالى): الإشادة تحقيق د. محمد يوسف وعلى عبد المنعم- الخانجى ١٩٥٠م.

٨٨- الجوينى (أبو المعالى): لمع الأدلة تحقيق د. فوقية حسين طبعة أولى الدار المصرية للتأليف ١٩٦٩م.

٨٩- الجوينى (أبو المعالى): العقيدة النظامية تحقيق زاهد الكوثرى- الأنوار ١٣٦٧هـ نسخة أخرى تحقيق أحمد حجازى مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧٩م.

٩٠- الحموى (ياقوت): معجم البلدان المجلد الثالث- ليبزج ١٨٨٦م.

٩١- الخضرى (محمد): محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية الطبعة العاشرة مطبعة الاستقامة- القاهرة.

٩٢- الخياط (أبى الحسين): الانتصار تحقيق نيبرج- لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٤٤هـ.

٩٣- الدياربكرى (أبى الحسن): تاريخ الخميس فى أحوال أنفس نفيس- المطبعة الوهبية مصر ١٢٨٣هـ.

٩٤- الديلمى (محمد بن الحسن): قواعد المحمدية (الباطنية)- مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠م.

٩٥- الذهبى (عبد الله محمدين أحمد): مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه أبى يوسف ومحمد بن الحسن دار الكتاب العربى بمصر.

٩٦- الرازى (أبو بكر): رسائل فلسفية جمعها وصححها بول كراوس ١٩٤٩م.

٩٧- الرازى (فخر الدين): أساس التقديس- كردستان العملية مصر ١٣٢٨هـ.

٩٨- الرازى (فخر الدين): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين تحقيق د. على سامى النشار النهضة المصرية ١٩٣٨م.

٩٩- الرازى (فخر الدين): لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات تحقيق طه عبد الرؤوف مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠م.

١٠٠- الرازى (فخر الدين): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين طبعة أولى المطبعة الحسنية المصرية.

١٠١- الرازى (فخر الدين) : معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين.

١٠٢- الرازى (فخر الدين) : أسرار التنزيل تحقيق عبد القادر أحمد- دار المسلم.

١٠٣- الزبيدى: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين طبعة القاهرة.

١٠٤- الزركلى (خير الدين): الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين جـ٧ طبعة ثانية.

١٠٥- الزمخشرى: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل جـ١ الحلبى مصر ١٣٨٥هـ.

١٠٦- الزيدى (أبى الحسن أحمد): إثبات نبوة النبى ﷺ تحقيق خليل أحمد إبراهيم- دار التراث العربى والنشر القاهرة ١٩٧٩م.

١٠٧- السبكى (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى الطبعة الأولى- المطبعة الحسنية المصرية.

١٠٨- السمعانى: الأنساب نشرة مرجليوث- طبعة لندن ١٩١٢م.

١٠٩- السيوطى (جلال الدين): الإتقان فى علوم القرآن- مطبعة حجازى بالقاهرة.

١١٠- السيوطى (جلال الدين): تاريخ الخلفاء- دار الفكر ١٣٩٤هـ.

(١١١) الشنيطى (د. محمد فتحى): المعرفة- دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨١م.

١١٢- الشهرستانى: نهاية الإقدام تحقيق الفرد جيوم دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٥م.

١١٣- الشهرستانى: الملل والنحل على هامش الفصل فى الأهواء لابن حزم- مصر ١٩٦٩م.

١١٤- الصابونى (نور الدين): البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين تحقيق د. فتح الله خليف - دار المعارف.

١١٥- الطوسى (نصر الدين): تلخيص المحصل- بهامش محصل أفكار المتقدمين للرازى- المطبعة الحسينية المصرية.

١١٦- الطويل (د. توفيق): أسس الفلسفة الطبعة الثالثة- مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨م.

١١٧- العثمان (د. عبد الكريم): الدراسات النفسية عند المسلمين طبعة ثانية- مكتبة وهبة القاهرة ١٩٨١م.

١١٨- العراقى (د. محمد عاطف): ثورة العقل فى الفلسفة العربية- طبعة ثانية- دار المعارف مصر ١٩٧٥م.

١١٩- العراقى (د. محمد عاطف): الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل طبعة أولى دار المعارف مصر ١٩٧٩م.

١٢٠- العراقى (د. محمد عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية طبعة ثالثة دار المعارف مصر ١٩٧٦.

١٢١- العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد طبعة أولى دار المعارف مصر ١٩٨٠م.

١٢٢- العراقى (د. محمد عاطف): المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد طبعة أولى دار المعارف مصر ١٩٨٠م.

١٢٣- العراقى (د. محمد عاطف): الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا دار المعارف مصر.

١٢٤- العسكرى (أبو هلال): الأوائل تحقيق محمد السيد الوكيل- مطبعة دار أمل طنجة المغرب الأقصى.

١٢٥- العسلى (خالد): جهم بن صفوان ومكانته فى الفكر الإسلامى- المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٥م.

١٢٦- العقاد (عباس محمود): الله- طبعة ثانية- دار المعارف مصر.

١٢٧- العوا (د. عادل): الكلام والفلسفة - مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١هـ.

١٢٨- الغزالى (أبو حامد): قانون التأويل تحقيق: زاهد الكوثرى- مطبعة الأنوار ١٣٥٩هـ.

١٢٩ـ الغزالى (أبو أحمد): إحياء علوم الدين- دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

١٣٠- الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى- مطبعة محمد على صبيح.

١٣١- الغزالى (أبو حامد): إلجام العوام عن علم الكلام بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى مطبعة محمد على صبيح.

١٣٢- الغزالى (أبو حامد): المضنون به على غير أهله بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى مطبعة محمد على صبيح.

١٣٣- الغزالى (أبو حامد): الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق د. عادل العوا- دار الأمانة بيروت ١٩٦٩م.

١٣٤- الغزالى (أبو حامد): تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا طبعة سادسة دار المعارف بمصر.

١٣٥- الغزالى (أبو حامد): محك النظر فى المنطق- دار النهضة الحديثة بيروت ١٩٦٦م.

١٣٦- الغزالى (أبو حامد): منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف مصر ١٩٦١م.

١٣٧- الغزالى (أبو حامد) تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا طبعة سادسة دار المعارف مصر.

١٣٨- الغوابى (مصطفى): تاريخ الفرق الإسلامية- طبعة أولى- المكتبة الحسنية ١٩٤٨م

١٣٩- الفارابى: الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية- ليدن- بريل ١٨٩٠م.

١٤٠- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة- الطبعة الأولى- مطبعة النيل بمصر.

١٤١- الفارابى: إحصاء العلوم تحقيق د. عثمان أمين- طبعة ثالثة الأنجلو المصرية ١٩٦٨م.

١٤٢- القارى (ملاعلى): شرح الفقه الأكبر طبعة أولى- مطبعة التقدم بمصر ١٣٢٣هـ.

١٤٣- القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة طبعة أولى- مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٩م.

١٤٤- القرشى (أبو الوفا): الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية- الطبعة الأولى حيدر آباد الدكن بدون تاريخ حقق أجزاء منه د. عبد الفتاح الحلو الجزء الأول والثانى- دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٧٨.

١٤٥- القشيرى (عبد الكريم): الرسالة القشيرية تحقيق د. عبد الحليم محمود- محمود بن الشريف - دار الكتب الحنفية.

١٤٦- الكردستانى (عبد القادر): تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام- المطبعة الأميرية بولاق الجزء الأول ١٣١٨هـ والثانى ١٣١٩هـ.

١٤٧- الكلاباذى (أبو بكر محمد): التعريف لمذهب أهل التصوف تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى إحياء الكتب العربية ١٩٦٠م.

١٤٨- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية حققها د. محمد عبد الهادى: أبو ريدة- مطبعة الاعتماد ١٩٥٠م.

١٤٩- الكنوى (محمد عبد الحى): الفوائد البهية فى تراجم الحنفية- القاهرة ١٣٢٤هـ.

١٥٠- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ الجزء الثانى المطبعة البهية المصرية ١٣٤٦هـ.

١٥١- المقبلى (صالح بن مهدى): العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ- الطبعة الأولى مصر ١٣٢٨هـ.

١٥٢- المقدسى: أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم- طبعة ليدن ١٩٠٦م.

١٥٣- المقريزى (تقى الدين أحمد): إمتاع الأسماع تحقيق محمود محمد شاكر- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١م.

١٥٤- المقريزى (تقى الدين أحمد): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية- مؤسسة الحلبى وشركاه.

١٥٥- المكى (شهاب الدين بن حجر): الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم- مطبعة السعادة مصر.

١٥٦- الملطى (ابن الحسين): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع- استانبول ١٩٣٦.

١٥٧- الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد طبعة أولى ١٩٧٢.

١٥٨- النسفى (أبو المعين): بحر الكلام كردستان العلمية ١٣٢٩هـ.

١٥٩- النسفى (عمر): العقائد وشروحها للتفتازانى وحاشية الكستلى والخيالى والبهشتى دار سعادة ١٣٢٩هـ.

١٦٠- النشار (د. على سامى): مناهج البحث عندى مفكرى الإسلام طبعة رابعة دار المعارف مصر ١٩٧٨م.

١٦١- النشار (د. على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام طبعة ثانية دار المعارف مصر.

١٦٢- النيسابورى (ابن رشيد): فى التوحيد تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة مطبعة دار الكتب ١٩٦٩م.

١٦٣- أمير على (سيد): روح الإسلام ترجمة أمين محمود الشريف الألف كتاب ١٩٦٣م.

١٦٤- أمين (أحمد) ظهر الإسلام الطبعة الخامسة النهضة المصرية ١٩٧٨م.

١٦٥- أمين (د. عثمان): رائد الفكر المصرى محمد عبده الطبعة الثانية الأنجلو المصرية ١٩٦٥م.

١٦٦- أمين (د. عثمان): الفلسفة الرواقية- الأنجلو المصرية ١٩٧١م.

١٦٧- باسيل (فيكتور): منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى- دار الكتاب اللبنانى بيروت.

١٦٨- بدوى (د. عبد الرحمن): شخصيات قلقة فى الإسلام طبعة ثالثة- وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨م.

١٦٩- بدوى (د. عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين بين المعتزلة والأشاعرة الجزء الأول دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٥م.

١٧٠- (د. عبد الرحمن): الإفلاطونية المحدثة مجموعة حققها وقدم لها وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧م.

١٧١- بدوى (د. عبد الرحمن): أفلوطين عند العرب وكالة النهضة المصرية- القاهرة ١٩٦٦م.

١٧٢- بروكلمان: تاريخ الأدب العربى جـ٤ ترجمة السيد يعقوب رمضان عبد التواب- دار المعارف ١٩٧٥م.

١٧٣- بنيس: مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة- لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٦م.

١٧٤- تامر (عارف): القرامطة أصلهم نشأتهم تاريخهم حروبهم منشورات مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٩م.

١٧٥- ثامسطوس: شرح لحرف اللام نشره الدكتور بدوى كتابة أرسطو عند العرب.

١٧٦- جار الله (زهدى): المعتزلة منشورات النادى العربى بانا ١٩٤٧م.

١٧٧- جلبى (ملا كاتب): كشف الظنون عن أسامى الكتب طبعة أولى دار سعادت ١٣١٠هـ.

١٧٨- جولد تسهير: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين طبعة ثانية دار الكتاب العربى بمصر.

١٧٩- حسين (د. فوقية): الجوينى إمام الحرمين سلسلة أعلام الفكر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

١٨٠- خليف (د. فتح الله): فخر الدين الرازى- دار الجامعات المصرية الإسكندرية ١٩٧٧م.

١٨١- دراز (محمد عبد الله): دستور الأخلاق فى القرآن ترجمة عبد الصبور شاهين طبعة أولى مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣.

١٨٢- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د. عبد الهادى أبو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧م.

١٨٣- ديكارت: التأملات ترجمة د. عثمان أمين طبعة ثانية دار الكتاب المصرى ١٩٥٦م.

١٨٤- زاده (عبد الرحيم على): نظم الفوائد وجميع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية المطبعة الأدبية القاهرة ١٣١٧هـ.

١٨٥- زاباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى أخرجه د. زكى محمد حسن/ حسن أحمد محمود وآخرين مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥١م.

١٨٦- سيزكلين (فؤاد): تاريخ التراث العربى ترجمة فهمى أبو الفضل دار الكتاب العربى مصر ١٩٧١م.

١٨٧- صبحى (د. أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى- العقليون والزوقيون دار المعارف المصرية.

١٨٨- صبحى (د. أحمد محمود): التصوف الإسلامى إيجابياته وسلبياته مجلة عالم الفكر المجلد السادس الكويت ١٩٧٥م.

١٨٩- صبحى (د. أحمد محمود): فى علم الكلام ودراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين المعتزلة والأشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨م.

١٩٠- صبحى (د. أحمد محمود): الزيدية منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٨٠م.

١٩١- صديقى (مظهر الدين): الإسلام الصراط المستقيم جـ٢ الفصل الثامن مكتبة الحياة بيروت مع مؤسسة فرانكلين ١٩٦٣م.

١٩٢- عبد الجبار (ابن الحسن): المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ٢٠ جزءاً عثر منها على ١٤ جزء، نشرتها وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثنا حققتها لجنة بإشراف ومراجعة د. طه حسين، إبراهيم مدكور شرح الأصول.

١٩٣- عبد الجبار (ابن الحسن): شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان طبعة أولى وهبة القاهرة ١٩٦٥م.

١٩٤- عبد الجبار (ابن الحسن): المجموع فى المحيط بالتكليف جـ١ نشره الأب جين يوسف المطبعة الكاثوليكية بيروت.

١٩٥- عبد الرازق (مصطفى) الدين والوحى والإسلام دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية طبعة ثالثة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٩٦- عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد تعليق رشيد رضا الطبعة السابعة عشرة دار المنار ١٣٧٦هـ تفسير جزء عم مطبعة محمد على صبيح القاهرة ١٩٧٦م.

١٩٧- عزام (د. عبد الوهاب): محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره طبعة ثانية الدار العلمية بيروت ١٩٧٢م.

١٩٨- غرابة (د. حمودة): أبو الحسن الأشعرى مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٧٣هـ.

١٩٩- غنى (قاسم): تاريخ التصوف فى الإسلام ترجمة صادق نشأت النهضة المصرية ١٩٧٢م.

٢٠٠- قاسم (د. محمود): نظرية المعرفة عند ابن رشد الأنجلو المصرية.

٢٠١- قنصوة (صلاح): فلسفة العلم دار الثقافة للطباعة والنشر الفجالة ١٩٨١م.

٢٠٢- قفـواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسـلام والمسيحـية ترجمة د. صـبحى صالح، د. فريد جبر - طبعة أولى دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧م.

٢٠٣- كانط: نقد العقل العـملى ترجمة أحمد الشيبانى دار اليـقظة العربية بيروت ١٩٦٦م.

٢٠٤- كبرى زاده (طاش): مفـتاح السعادة كجـ٢ تحقـيق كامل كامل وآخرين دار الكتب الحديثة.

٢٠٥- كحـالة (عمـر رضا): معـجم المؤلفين تراجم لمصنفى الكتب العـربية جـ١ مطبعة الترخى بدمشق ١٣٨٠هـ.

٢٠٦- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية طبعـة خاصة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.

٢٠٧- كرم (يوسـف): تاريخ الفلسفـة الأوربية فى العـصر الوسيـط دار المعارف ١٩٦٥.

٢٠٨- ماجد (د. فخرى): أرسطو المعلم الأول طبعـة ثانية الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٧.

٢٠٩- متز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ترجمة عبد الهادى أبو ريدة لجنة التأليف ١٩٤٧م.

٢١٠- مـجيب (د. حـسن المصـرى): إقبـال بين المصلحين الإسـلامـيين الأنجلو ١٩٨١م.

٢١١- محمود (د. عـبد القادر): الفلسفة الصوفيـة فى الإسلام دار الفكر العربى طبعة أولى ١٩٦٧م.

٢١٢- محمـود (د. عبد القادر): الفكر الإسـلامى والفلسفة المعارضـة فى القديم والحديث قـسم التأليف والـترجمـة والنشر جـامعـة الخرطوم طبـعة أولى ١٩٧١م.

٢١٣- مختار (د. سهير): التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية. طبعة أولى الإسكندرية للطباعة ١٩٧١م.

٢١٤- مدكور (د. إبراهيم): المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية ترجمة حامد مجلة الثقافة عدد ٦ فبراير ١٩٦٥م.

٢١٥- مدكور (د. إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ طبعة ثانية دار المعارف ١٩٦٧م.

٢١٦- مدكور (د. إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ دار المعارف ١٩٧٦م.

٢١٧- موسى (د. جلال): نشأة الأشعرية وتطورها طبعة أولى دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٥م.

٢١٨- موسى (د. محمد يوسف): بين الدين والفلسفة ورأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط طبعة ثانية دار المعارف مصر ١٩٦٨م.

٢١٩- نصرى (د. البير): أهم الفرق السياسية والكلامية المطبعة الكاثوليكية بيروت.

٢٢٠- نصرى (د. البير): فلسفة المعتزلة الرابطة ١٩٥١م.

٢٢١- نكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيفى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩م.

٢٢٢- هويدى (د. يحيى): دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية النهضة العربية القاهرة ١٩٧٢م.

رابعاً: مراجع باللغة الإنجليزية

1- Edward, G. Bowne: Ahand list of rhe Muhammadan Manuscripts in the library of the university of cambridge, 1000

2- Edward, G. Browne: Asupplementary hand list of the muhammadan manusccripts in the libaries of the university and colleges of cambridge 1922.

3- Huges: Dictionary of Islam London, 1885

4- K. G, Saiyidain: Iqbl's eductional philosophy Lahore,

5- Khalifa Abdul hakim: Islamic ideology, Lahore,

6- Khalifa F, A, N.: Astudy on Fakhr al Din al Razi and his controversies in Transaxiana, Dar al Machreq, Editeurs, Beyrouth, 1966.

7- Macdonald: Development or Muslim theology.... Lahore, 1903

8- Majid Fahry: Ahistory of Islamic philosophy, Columbia university press, 1970, New York and London

9- Seyyed Hassein Nasr: Ideals and realiteies of Islam, London, 1979.

10- Sharif, M. M. : Ahistury of Muslim philosophy, see Ayyub Ali's article in Tahawism, P. 244- 259 and article on Maturidism, P. 259- 273, Vol, 1, otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.

11- Tritton: Muslim Theology Luzac Company, 1947.

12- Wensinck: The Muslim Creed Cambridge, 1932.

13- Watt, Montgemery: Free will and Predestination in early Islam Luzac, 1948

14- Watt, Montgemery: Islamic philosophy and Theology, University of Edinburgh, 1964.

15- Encyclopaedia of Islam Vol. III, Art al Maturidi.

16- Ensyclopaedia of Religion and Ethich Vol. II.

الفهرس

الفصل السادس

السمعيات

(٣٢٧ - ٣٩٧)

الفصل السابع

الخلاف بين الماتريدى والأشعرى والمعتزلة

(٣٩٩ - ٤٢٢)

